



معاونت هماهنگی - اداره مخطوطات

(شناسنامه چاپ سنگی)

نام کتاب: مشکلات العلوم

مؤلف: نراقی، مهدی بن ابی ذر، ۱۱۲۸-۱۲۰۹ ق

مترجم/ شارح/ مصحح:

موضوع: ۱- اسلام - مجموعه ها ۲- کلام شیعه امامیه

زبان: فارسی

سال چاپ: ۱۳۲۲ ق محل چاپ: تهران

کاتب: ــــ تاریخ کتابت: ــــ

طول: ۲۵ عرض: ۱۷ شماره صفحه: ۳۱۱

شماره عمومی: ۱۲۹۵۵ کتابخانه/ بخش:

وقفی/ خریداری: علامه حائری، محمد صالح تاریخ: خرداد ۱۳۵۱

مصور ☐ درسی ☐ گراوری ☐ افست ☐

ملاحظات:



بسمه تعالى
الحمد لله والصلوة على
عباده الذين اصطفى
وبعد
فيا بشرى
لما كان هذا الكتاب
المنتظم المسمى بمشكلات العلوم
مشتملا على ابيات قرآنية ونكات فرقانية و
معضلات حكمية ومغالطات منطقية ومباحث
تعليمية ودقائق عربية ولطائف ادبية والغاز عجيبة
ومعميات مغلقة ومسائل طبية وصار ذلك الكتاب
عزيز الوجود بحيث لم يكن يبلغ ايدي اولى الالباب شمرنا باذيال
الهمة لطبعه ونشره ثانيا وبالغنا في تصحيحه وحسن طبعه
وقابلناه مع نسخ عديدة غير مطبوعة عندنا فصار بحمد الله
اصح واتم من الطبع الاول باهتمام الصديق الاعظم والمولى
المعظم الفاضل المجد والعالم الامجد الحاج
الشيخ احمد الشيرازي زيد بالعز وافضاله
وانا اقل الطلاب خادم اهل العلم
الشيخ عبد العلي نجل
المرحوم قام

محمد مهدي كما
البسطامي وسيما
يمنا وحوزه باذن حسابيه
تباريخ ٢ شوال المكرم
سنة ١٣٠٢

هذا كتاب مشكلات
العلوم من مؤلفات البحر الألمعي
القمقام والبحر الزاخر الطمطام حاوي
الفروع والأصول جامع المعقول والمنقول
العلامة العالم الكامل الفاضل قدوة المحققين
وعمدة المدققين أفقه الفقهاء وأعلم العلماء
وأشرف الفضلاء وأفضل الحكماء
مولانا ملا محمد مهدي النراقي
طاب الله مضجعه

بسم الله الرحمن الرحيم

احمد الله حمداً يليق بعزته وينبغي لما لا يتناهى من عظمته واشكره شكراً يجلب المزيد من نعمته
ويدفع الشديد من نقمته ونصلي على صاحب دعوته والمختار لبعثته محمد سيد بريته و
اشرف خليقته وعلى اطائب عترته وافاضل اصحابه واحبته **اما بعد** فيقول العبد
الاحقر محمد بن ابي ذر هذا ما استطرفته واحببت جمعه من مشكلات العلوم وفرايدها
ومعضلات الفنون وشواردها من آيات قرآنية ونكات فرقانية ومشكلات احاديث
واخبار وفقرات دعوات صارت مطارح الانظار ومعضلات حكمية استص
ومغالطات منطقية تحيرت فيها العقول ومباحث تعليمية من الهيئة والهند
مسائل طبية يعسر عنها الجواب ودقائق عربية عجز عن حلها المشاهير وا
فيها كتب الجماهير والغاز مبهمة تكل عن حلها نوافذ الافكار ومعميات
مغالق الانظار وكان في عزمي ان لا افرق بين المتناسبات من المقاصد
في عنوان واحد الا ان ذلك لم يتيسر لي في هذه الاوقات وكان في ال

والاوقات

والامات فاوردتها من دون ترتيب وانتظام فجاء كعقد عرضها انفصام فانتثرت دررها ولآليها او
اختلط دخيصها بغواليها وسميتها بمشكلات العلوم وابتدأت بتفسير آية النور تيمنا
وتبركا قال الله عز مجده اللهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكٰوةٍ فِيهَا
مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ
لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ
مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ اعلم انه سبحانه شبه نوره
بما شبهه من مشكوة فيها مصباح الخ ولا ريب في ان المشبه به امر مركب مشتمل على امور متعددة
على نحو خاص فلا بد ان يتحقق هذا التعدد على النحو الخاص في المشبه ايضا حتى يصح التشبيه ويمكن ان يوجه
ذلك بوجوه الاول ما ذكره اكثر المفسرين وهو ان المراد من نوره نبينا صلى الله عليه وآله وعلى هذا
يكون نور السموات بمعنى ذي نور السموات وصاحب نورها وكيفية التشبيه انه سبحانه شبه صدر
نبيه صلى الله عليه وآله العجيبة الشان في الاضاءة والاشراق بصفة المشكوة وهي كوة في الجدار غير
النافذة وشبه قلب نبيه بمصباح ضخم ثاقب في هذه المشكوة وشبه صدره الذي فيه قلبه بالزجاجة
اي القنديل من الزجاج الذي يكون المصباح فيه ويكون ذلك الزجاج في شدة ظهورها كالكوكب
دري بين الكواكب المشهورة بمزيد الضوء والظهور كالزهرة والمشتري وامثالهما وشبه كونه من
شجرة ابرهيم الخليل عليه السلم التي كانت مباركة لان الاكثر الانبياء كانوا من صلبه او من شجرة الوحي
التي هي ايضا مباركة بكون هذا المصباح متوقدا ومستضيئا من شجرة اي مرجئا حاكيا من زيت
هذه الشجرة المباركة اي كثيرة البركة والنفع لانه يسرج بدهنها ويتداوى به ويتولد بحطبه وتقله
ويغسل الابريسم برماده وهي اول شجرة نبتت بعد الطوفان في الارض التي بارك الله فيها للعالمين
وقيل كونها مباركة لاجل ان سبعين نبيا باركوا فيها منهم ابرهيم الخليل ع وشبه عدم كون الخليل
يهوديا ولا نصرانيا بعدم كون تلك الشجرة المباركة يعني الزيتون شرقية ولا غربية نظرا الى ان
منبت جل الزيتون واجوده بالشام وهو لم يقع في المشرق والمغرب بل واقع بينهما ويمكن ان
يكون المشبه به شجرة زيت بحيث لا يقع عليها شرق ولا غرب بل كانت ضاحية للشمس لا يظلها شجرة
ولا جبل فزيتها يكون اصفى ويمكن ان يكون المشبه به شجرة لا يكون في مفناة لا يصيبها الشمس ولا
في لا يصيبها الظل بل كانت بحيث يتعاقب عليها الشمس والظل والوجه في تسمية النصرانية واليهودية
بالشرقية والغربية ان النصارى يصلون الى المشرق واليهود الى المغرب وشبه امكان شهادة اعلام

الزيتون ع

النبوة لم قبل ان يدعوا اليها مكانا قريبا او قرب احتمال الظهور بصدقه وان لم يشئ من معجزاته تقرير
اضائته زيت الشجرة من معاشه وفرط ذكائه وضيائه من غير نار ثم قال نور على نور اي نور الزيت و
نور المصباح او نور الزجاج ونور المشكوة في المشبه به ونور الخليل ونور الحبيب ونور قلبه ونور
صدره في المشبه على هذا يتحقق تشبيهات متعددة ويمكن ان يكون الاية تشبيها واحدا تمثيليا
كما هو ظاهر ثم يمكن ان يراد بالمشكوة الانبوبة في وسط القنديل والمصباح الفتيلة المشتعلة
وبالزجاجة معناها المذكور اعني القنديل من الزجاج وانما ولي المشكوة دون المصباح لاشتمالها
عليه وتشبيهه به اوفق من تشبيهه بالشمس **وثانيها** ما اورده البيضاوي ان المراد بنوره
ما منح الله به عباده من القوى الخمس المدركة للمحسوسات والخيالية التي يحفظ صور تلك المحسوسات
لتعرضها على القوة العقلية متى شاءت والنظرية التي يدرك الحقائق الكلية والمفكرة التي تؤلف
المعقولات لتستنتج منها المطلوب والقوة القدسية التي يتجلى فيها لوائح الغيب واسرار الملكوت
المختصة بالكمل المشار اليها بقوله تعالى ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا فشبه
سبحانه هذه المدارك الخمسة التي هي الانوار المفاضة منه تعالى بالاشياء الخمسة المذكورة في الاية
هي المشكوة والزجاجة والمصباح والشجرة والزيت فان الخمس الحسية كالمشكوة لان محلها كالكوى
ووجهها الى الظاهر لا يدرك ما وراءها واضاءتها بالمعقولات لا بالذات والخيالية كالزجاجة
في قبول صور المدركات من الجوانب وضبطها للانوار العقلية وانارتها بما يشتمل عليها من المعقولات
والنظرية العاقلة كالمصباح لاضاءتها بالادراكات الكلية والمعارف الالهية والمفكرة كالشجرة
المباركة لتاديتها الى ثمرات لا نهاية لها والزيتونة المثمرة للزيت الذي هو مادة المصابيح التي لا تكون
شرقية ولا غربية لتجردها عن اللواحق الجسمية او لوقوعها بين الصور والمعاني متصرفة في القبيلين
منتفعة من الجانبين والقوة القدسية كالزيت فانها لصفائها وشدة ذكائها يضيء بالمعارف من غير تفكر
ولا تعليم **وثالثها** ما ذكره ايضا وهو ان المراد صورة القوة العقلية في مراتبها فانه تعالى شبه
تلك المراتب بالاشياء الخمسة المذكورة لانها في بدء امرها خالية من العلوم مستعدة لقبولها كالمشكوة
ثم تنتقش بالعلوم الضرورية بتوسط احساس الجزئيات بحيث يتمكن من تحصيل النظريات فصارت
كالزجاجة متلألئة في نفسها قابلة للانوار وذلك التمكن ان كان بفكر واجتهاد فكالشجرة الزيتونة وان
كان بالحدس فكالزيت وان كان بقوة قدسية فكالتي يكاد زيتها يضيء لانها تكاد تعلم ولو لم
يتصل بملك الوحي والالهام الذي مثله النار من حيث ان العقول تشتعل عنها ثم اذا حصلت لها العلوم

يتمكن من استخلاصها من شائبة كان كالمصباح فاذا استحضرها كان نورا على نور **ورابعها** ان
المراد بالنور هو الوجود اذ حقيقة النور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره وما هو الظاهر بنفسه المظهر
لجميع ما عداه ليس الا صرف الوجود ولذا يطلق عليه النور ونور النور ونور الانوار فالمراد من قوله تعالى
الله نور السموات والارض انه تعالى صرف الوجود الظاهر بنفسه المظهر لسموات العقول والارواح والمجردات
والارض الاجسام والماديات والمراد بنوره الوجود المنبسط الفائض منه وبالمشكوة عالم الاجسام وبالزجاجة
عالم النفوس والارواح وبالمصباح عالم العقول والمجردات الصرفة ووجه المناسبة ان الاشراق الاول
من حضرة الوجود المطلق على الوجودات المقيدة الفائضة منه تعالى يشرق اولا على عالم العقول التي هي
كالمصباح المفرط نورانيته ولطافته ثم على عالم الارواح التي هي كالزجاجة من صفائها وقابليتها للاشراق
والاضاءة وافاضتها على الغير ثم على عالم الاجسام التي هي كالمشكوة من ظلمتها وكثافتها وقابليتها للاضائة
لانها قابلة للارواح كالمشكوة القابلة للانوار فالمراد ان مثل النور الفائض منه على العقول والارواح
والاجسام مثل المصباح المشتعل في القنديل من الزجاج الواقع في المشكوة اي كما ان النور يشتعل اولا
في المصباح ثم في القنديل ثم في المشكوة فكذلك الوجود الفائض منه تعالى يفيض على العقول اولا ثم الى الارواح
ثم الى الاجسام والزجاجة كانها كوكب دري اي كثير الضوء مثل الزهرة والمشتري اذ عالم النفوس والارواح
في الظهور والنورانية واسطة بين عالم العقول وعالم الاجسام كما ان الدراري في النورية والاضائة واسطة
بين النيرين وبين الكواكب القليلة الضوء وهذا المصباح والزجاجة والدري توقد من الشجرة المباركة
التي هي شجرة الوجود المطلق الصرف الذي يستضيء منها كل موجود وهذه الشجرة ليست شرقية ولا غربية
اي ليست من عالم العقول والنفوس التي هي مطلع نور شمس الوجود ولا من عالم الاجسام التي هي مغربه بل
هي صرف الوجود الذي لا يناسب الوجود المقيد بوجه من الوجوه بل الوجودات المقيدة اثمارها
وازهارها واغصانها وهذه الشجرة كما انها ليست شرقية ولا غربية بالمعنى المذكور ليست شرقية ولا
غربية بمعنى اخر وهو انها شجرة يصل فيضها الى الكل فكانها كائنة في وسط العالم بحيث يصل نفعها الى الكل
والكل بالنسبة اليها على السواء لا انها كائنة في شرق العالم او غربه حتى يكون نسبة فيضها بالنسبة الى
اجزاء العالم مختلفة يكاد زيت هذه الشجرة اي النور الفائض من حضرة نور الانوار يضيء بنفسه ولو لم
تمسسه نار الاجسام نور على نور اي نور العوالم الثلثة في المشبه وانوار المشكوة والزجاج والمصباح
في المشبه به **وخامسها** ان المراد بالمشكوة بدن هذا العالم الذي هو الجسم الكلي وبالزجاجة قلبه
الذي هو النفس الكلية وبالمصباح روحه الذي هو الروح الاعظم وبالشجرة مجموع ذلك لان المجموع كالشجرة

المشحونة بأثمار العقول وأزهار النفوس وأغصان الأجرام والعناصر وأوراق المواليد الطبايع وهذه الشجرة ليست من جنس عالم الشرق والأرواح لأنه محض عالم الغرب والأجسام بل هي عبارة عن مجموعهما والمجموع غير الأجزاء والمراد بالزيت فيض الباري المتجلي على الكل ووجه التشبيه للتطبيق ظاهر وسادسها أن المراد بالمشكوة بدننا الإنساني الذي هو العالم الصغير وبالزجاجة قلبه وبالمصباح روحه وبالشجرة مجموعه المشتمل على أثمار القوى وأزهار الحواس وأغصان الأعضاء وتوضيح التشبيه ظاهر وفي هذا المعنى قيل نظرت بنور الله أو كنظره فغبت عن الأكوان وارتفع اللبس وقال الغلبي لأنذا بحبالكم وحضرتكم حتى فتنكم النفس وزيتونة الفكر الصحيح أصولها مباركة وأوراقها الصدق والقدس فروحي زيتي والخيال زجاجتي وعقلي مصباح ومشكوتي الحس فضائكم لليلي نهار وظلمتي ضياء ولاح من ضيائكم الشمس **وسابعها** أن المراد بنوره القرآن فشبهه بالمصباح وشبه قلب المؤمن بالزجاجة وصدره بالمشكوة فالمراد أن مثل القرآن في قلب المؤمن الكائن في صدره كمثل مصباح في زجاجة كائنة في المشكوة والزجاجة أعني قلب المؤمن كأنها كوكب دري وهذا المصباح يوقد من الشجرة المباركة المحمدية صلى الله عليه وآله التي ليست مخصوصة بشرق عالم الأرواح ولا بغرب عالم الأجسام بل هي جامعة بين النشأتين ويكاد زيت هذه الشجرة أعني الفيض الإلهي المنبعث عنها يضيء ولو لم يمسسه نار الجهل ونار فتنة المخالفين **دعاء العرفة لسيد الشهداء عليه السلام** إلهي تقدّس رضاك أن يكون له علة منك فكيف يكون له علة مني **وفيه أيضاً** يا من استوى برحمانيته فصار العرش غيباً في ذاته محقت الآثار بالآثار ومحوت الأغيار بمحيطات أفلاك الأنوار **أقول** الظاهر أن معنى الفقرة الأولى أنه تنزه رضاك من عبادك أن يكون له باعث ناش من ذاتك كالاستكمال وإيصال النفع ومثلهما حتى يستند رضاك عنهم إليه وتكون محتاجاً في رضاك عنهم إليه فكيف يكون لرضاك عنهم سبب صادر منهم بل رضاك عنهم ناش من محض ذاتك المقدسة التي هي فياض مطلق والجواد على الإطلاق من دون قصد زائد على ذاته فعلة الرضا إنما هو ذاتك لا ما ينشأ من ذاتك ويؤيد هذا التفسير الفقرة التي بعدها وهي قوله عليه السلام إلهي أنت الغني بذاتك أن يصل إليك النفع منك فكيف لا تكون غنياً مني والغرض أن أعمال العباد لا تصلح لأن تكون سبباً للرضا سيما إذ كل ما فعله العبد من الطاعات لا يقابل نعمة من نعمه وهو مع غاية بذل جهده في الشكر والطاعة مقصر لم يأت بما يصلح لأن يرضى به فلا يصلح شيء لأن يكون سبباً للرضا إلا ذاته الفياض على الكل بلا عوض وغرض **وأما الفقرة الثانية** فقوله عليه السلام حيث في بعض النسخ بالغين المعجمة والباء

الموحدة بعد الباء وفي بعضها بالعين المهملة والنون بعد الباء على الاول يمكن ان يكون المراد انه استوى
برحمانيته اي برحمته الشاملة العامة على جميع المخلوقات بان اوجدهم وهيأ لهم ما يحتاجون اليه في الدارين
فصار كلهم مغمورين في احسانه وامتنانه بحيث لا يرى فيهم الا جوده ولطفه فالمراد بالعرش ما سواه تعالى
من جميع المخلوقات فالمراد بالغيبوبة في ذاته انغمارهم في فيوضاته التي هي من رشحات ذاته ويمكن ان يكون
المراد انه تجلى على الكل بالتجلي العام الرحماني فظهر وغلب نور وجوده على الكل واحاط بها بحيث صار
الكل مستغرقا مضمحلا في لمعات ذاته وتجليات صفاته وعلى الثاني لعل المراد بعد جعل العرش على جميع
ما سوى الله انه استولى برحمته العامة فاوجد الكل فصار الكل بعد ايجاده معاينا شاهدا لذاته تعالى بالعلم
الحضوري التفصيلي وعلى هذا يكون لفظة في بمعنى اللام ويمكن ان يكون الضمير في ذاته راجعا الى العرش اي
صار العرش شاهدا في وجوده وهو منه او المراد انه تعالى استولى على ايجاد الكل برحمته الكاملة فصار النظام
الكلي قبل ايجاده مرتسما في ذاته بالعلم الحصولي او حاضرا لديه بالاجمالي الحضوري ثم اوجده في الخارج واما
الفقرة الثالثة فاولى في بعض النسخ مشتق من المحو وفي بعضها مخففة من التحقيق فالمعنى على الاول انك
تزيل بعض الآثار ببعضها كما تزيل برودة الهواء بحرارة الشمس واثر السم باثر الترياق والظلمة باثر النور واثر
الكفر باثر الاسلام كازالة الاثر الفرعوني بالاثر الموسوي وهكذا وعلى الثاني انك تثبت بعض الآثار ببعضها
اي تربط المسببات بالاسباب وجعلت بعض آثارك سببا للبعض وهذا ظاهر واما الفقرة الاخيرة فيمكن
ان يكون المراد بالاغبياء اهل الكفر والجحود وبالانوار حملة الوحي الذين ينورون الارض واهلها بعلومهم
النورانية والافلاك ان كان معرفا باللام كما في اكثر النسخ فالانوار عطف بيان والمعنى انك محوت وازلت
اهل الكفر والجحود بالانبياء ووجه تشبيههم بالانوار ظاهر وبالافلاك لشدة ظهورهم وكثرة آثارهم بالنسبة الى
ما سواهم من ابناء النوع وبذلك يظهر انه لو كان منضافا الى الانوار فالاضافة بيانية مثل لجين الماء
ويكون المراد انه اهل الوحي في دفع اهل الكفر واحاطتهم بهم كالافلاك المحيطة بغيرها **في بعض**
الادعية يا من عادته الاحسان وعادتي الاساءة فلا تغير عادتك بتغيير عادتي اي فلا
تغير عادتك بان تترك الاحسان او تؤذيني بالعقوبات حتى تغير بذلك عادتي بنظر الى انه لو ابتليتك
تؤذيني بالعقوبات وتعذبني بالاساءة واقتراف المعاصي او ترك الاساءة بذلك **قال الله تعالى**
لا تأخذه سنة ولا نوم اگر گفته شود كه سنه نعاس است يعني خوابي كه مقدمه نوم باشد شكي
نيست كه نفي نعاس مستلزم نفي نوم است پس بعد از نفي نعاس چه فايده است در نفي نوم بعضي در
جواب گفته اند كه چون در وجود و تحقق نوم موقوف است بر نعاس يعني تحقق نوم بدون نعاس متحقق شود

و بعد ازان نوم لهذا نفی نیز بنحو وجود در خارج متحقق کردند والی هذا اشار بعض المفسرین حیث قال تقدیم
السنة علی النوم مع ان القیاس فی النفی الترقی من الاعلی الی الاسفل بعکس الاثبات لتقدم السنة علی النوم
طبعا واظهر السنة کما حققتم در این اعتراض داده تاکید نوم را دو مرتبه نفی فرموده اول در ضمن نفی سنة
زیرا که نفی سنة مستلزم نفی نوم است بعد ازان این ضمنی را صریح نیز نفی فرمود پس این نفی صریح تاکید
نفی ضمنی است واکر بر عکس میبود یعنی اول نوم را نفی میفرمود و بعد ازان سنة را نفی ضمنا وصریحا متحقق
نمیشد کذا قال التفتازانی فی الکشف و قیل نفی هذه الحالة المرکبة التی تعتری الحیوان وحاصل
ذلک ان یراد من مجموع النوم والسنة الحالة الواحدة الممتدة التی مبدأها اول استرخاء الاعضاء
الدماغ و ح لا تقدیم لکلمة علی الجزء بل الکل کلمة واحدة من قبیل الرمان حلو حامض ای مز وانت خبیر
بان توسط کلمة لا الا باء عن هذا التوجیه قال الله تعالی یتفیؤ ظلاله عن الیمین والشمائل ان
قیل ما النکتة فی ایراد لفظ الیمین بصیغة الافراد ولفظ الشمائل بصیغة الجمع قلنا بعد التنبیه علی ان المراد
بالیمین طرف الجنوب والشمائل طرف الشمال اذ المعتبر عند الجمهور فی کون الجهات یمینا وشمالا انما هو
بالنسبة الی التوجه الی المشرق ولا ریب ان المتوجه الی المشرق یکون الجنوب علی یمینه والشمال علی یساره انه
لا ریب فی ان الاظلال الواقعة فی الربع المسکون اکثرها علی شمال الشواخص کما لا یخفی وجه هذه الا
ضافة باعثة لایراد لفظ الشمائل بالجمع والیمین بالافراد فی بعض الادعیة الماثورة
اللهم متعنی بسمعی وبصری واجعلهما الوارثین منی کان المراد بتمتیعه بسمعه وبصره صحبتهما له الی ان
یموت حتی یکونا آخر ما یبقی منه فیکونا بمنزلة الوارث منه ویمکن ان یکون الغرض منه ارادة بقائهما و
قوتهما عند الکبر واختلال القوی النفسانیة فیکونا وارثین من سائر القوی والباقیین بعدها او طلب
اعمال السمع والبصر فیما خلقا لاجله حتی یحصل لهما الالتذاذ والتمتع بعد الموت فیکونا کالوارث
اذ الوارث من ینتقل الیه شیء یتمتع به فیکون الانسان انما یبلغ فی الکمال الی ان یسمع الله المتعال و هو تابعه
بسمعه وبصره فی هذا العالم بعدها ارتحل منه والتحق فی الملأ الاعلی کما اخبر ائمتنا علیهم السلام عن بعضهم
بذلک وعلی هذا فلا یبعد ان یکون المراد طلب نیل ذلک الکمال وهذه الکلمة مرویة عن النبی صلی الله علیه
و آله حیث قال متعنی بسمعی وبصری واجعلهما الوارث منی وفی روایة واجعله والضمیر عائد الی
کل واحد منهما او الی التمتع اشکال هندسیة قد برهن اقلیدس فی المقالة الثالثة من کتاب
الاصول علی ان الزاویة الحادثة من الدائرة والخط المماس لها احد من جمیع الزوایا الحادة المستقیمة الخطین
فلا محالة یکون الزاویة الحادثة من قطر الدائرة ومحیطها اعظم من جمیع الزوایا الحادة المستقیمة الخطین

لانها . . الزاوية الاولى من قايمة اذ الخط الخارج من نقطة التماس الى مركز الدائرة وهو قطرها عمود
على الخط المماس كما برهن عليه في هذه المقالة ويلزم من ذلك انه اذا تحرك القطر من طرف المركز الى
حركة مع ثبات نقطة التماس صيرورة الزاوية الحادثة من القطر المتحرك ومقعر الدائرة اعظم من قائمة من
غير ان يصير مثل القائمة لان اى قدر يتحرك يلزم منه ان ينقص شئ الى الزاوية التى هى اعظم الحواد زاوية مستقيمة
الخطين وهى اعظم من الزاوية الحاصلة من الدائرة والخط المماس التى كانت تمام الزاوية الحاصلة من الدائرة
والقطر الى قائمة فيكون مجموعهما اعظم من قائمة فيلزم ان يصير المقدار الصغيرة بالحركة اعظم من مقدار
الكبير من غير ان يصير مساويا له وهذا هو الطفرة مثلا زاوية ا ب د الحادثة من الدائرة والخط المماس
لها احد من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين فيكون زاوية د ب ج الحادثة من قطر الدائرة ومقعرها
اعظم الزوايا الحادة المستقيمة الخطين لانها تمام ا ب د من قائمة نظرا الى ان ا ب ج قائمة فاذا تحرك قطر ب
ج من جانب المركز مع ثبات نقطة التماس الى حركة ما فصور وكان يصير ب ج ب ه مثلا لزم ان يصير زاوية
ه ب د اعظم من زاوية ا ب ج القائمة من غير ان يصل الى القائمة لان
زاوية ج ب د لكونها مستقيمة الخطين يكون اعظم من زاوية ا ب د
فاذا كانت زاوية ا ب ج قائمة يكون د ب ه اعظم من قائمة فيلزم
الطفرة وهو باطل وهذا الاشكال مما اورده المحقق الدوانى فى
انموذجه وقال هو مما لم يصل الينا من احد من الفضلا حله ثم اجاب
عنه بانه طالما تحقق عند المحققين بان الزاوية من الكيفيات المختصة بالكميات وليست كما بالذات بل
الكم بالذات هو السطح الذى هو معروض الزاوية ولا شك ان السطح الصغير فى هذه الصورة لا يصير اعظم
من الكبير الا بعد ان يساويه يعنى ان السطح الاصغر الذى هو معروض زاوية د ب ج التى هى اعظم الحواد
لا يصير اعظم من السطح الكبير الذى هو معروض زاوية ا ب ج القائمة الا بعد ان يصير مثله فلا يصير سطح
د ه ب الاصغر من سطح ا ب ج مثل سطح د ب ه الا عظم من ا ب ج الا بعد ان يصير مثل ا ب ج واما الزاوية
القائمة فكيفية مخصوصة لا يوجد فى هذه الحركة من بعض الكيفيات بعض الوسائط مثلا لا يوجد الصفرة
فى الحركة المستقيمة الى السواد والبياض وفى الطعوم لا يوجد المرارة فى الحركة من الحموضة الى الحلاوة
والحاصل ان الطفرة انما تلزم لو كان المقدار الاصغر قد زاد على المقدار الاكبر من غير ان يساويه والمقدار
هو السطح وهو لا يزيد على السطح الاعظم منه الا بعد ان يساويه واما الزاوية فليست مقدارا بالذات
بل هى من الكيفيات العارضة للسطح ولا يلزم تحقق جميع الكيفيات فى جميع الحركات الكيفية ولا يخفى

الا ان يوجد صفرة فى حمرة

ما في هذا الجواب من الفساد اما اولا فلان حقيقة الزاوية هو السطح كما صرح به الشيخ في موضعين من
الشفا والمحقق الطوسي في التذكرة والعلامة الشيرازي في التحفة والنهاية وانما يختص الهيئة العارضة
للسطح المحاط بخطين ملتقيين عند نقطة بالزاوية بتبعيته يعم الزاوية هذا السطح من حيث امتداده
العرضي دون الطولي كما قررنا وجهه وبيناه مفصلا في كتاب المستقصى واما ثانيا فلان حاصل
ما ذكره ان سطح ز ب ح المعروض لاعظم الحواد يصير مثل سطح ا ب ح المعروض للقائمة ومع ذلك
لا يعرض له الزاوية القائمة وهذا لا محصل له اذ بعد صيرورته سطحا محاطا بخطين مثل سطح آخر محاط بخطين
ايضا لا مغير لكون احدهما معروضا للزاوية القائمة دون الاخر **فان قيل** ان الزاوية اذا كانت من الكيفيات
اي كانت هيئة عارضة للسطح بسبب احاطة الخطين به **فنقول** الهيئة التي يعبر عنها بالقائمة لا يمكن ان
يوجد بين الخط المستقيم والمنحني اصلا فاذا فرض ان الزاوية الحادة التي بين القطر والمحيط يصير منفرجة
عند تحرك القطر بدون ان يصير قائمة لا يلزم الطفرة المحالة لان الكيفية التي يعبر عنها بالقائمة ليست في
طريق حركتها حتى يلزم ان يصل اليها لما ذكر من انه لا يمكن ان يوجد بين المستقيم والمنحني مثل هذه الهيئة
وهذا كما يتحرك الجسم من البياض الى السواد بدون ان يصل الى لون لم يقع في طريق حركته كالفستقية مثلا
قلنا اما اولا فانا لو سلمنا ان الزاوية من مقولة الكيف فاي باعث للحكم بان الهيئة التي يعبر عنها
بالقائمة لا يمكن ان يوجد بين الخط المستقيم والمنحني مع الاعتراف بان الهيئة التي يعبر عنها بالحادة او
المنفرجة يوجد بينهما واي دليل اقتضى هذه التفرقة ومجرد الحكم بها من دون دلالة محض التحكم واما ثانيا
فبعد فرض كونها من مقولة الكيف يكون من الكيفيات المختصة بالكميات ولذا يتصف دائما ولو بالعرض
بالصغر والعظم والتضيق والانفراج التي هي من خواص الكم وعلى هذا لا ينفع الجواب المذكور ثم اذ ننقل
الكلام الى معروض الهيئة المعبر عنها بالقائمة ونقول ان معروض الحادة اصغر من معروض القائمة
المنفرجة فاذا صارت الحادة منفرجة بدون ان يصير قائمة يلزم ان يصير معروض الحادة ايضا معروض
المنفرجة بدون ان يصير معروض القائمة فيلزم ان يصير المقدار الصغير كبيرا بدون ان يصل الى المقدار
الذي في البين كان يصير الذراع ذراعين من دون ان يصير ذراعا ونصفا فيلزم الطفرة وبتقرير آخر نقول
لا ريب في ان سطح الزاوية التي بين المحيط والقطر اصغر من سطح الزاوية التي بين القطر والعمود المذكور
لانه جزؤه ولا ريب ايضا في انه اذا تحرك القطر الى خلاف جهة الزاوية يتحرك عموده ايضا الى سمت حركته لو
فرض بقاء عموديته ولا بد ان يقع العمود بادنى حركة في داخل الدائرة لاستحالة ان يقع خط مستقيم
بين العمود المفروض اولا وبين المحيط بالبرهان المذكور وعلى هذا يكون سطح الزاوية القائمة الذي بين

هذا العمود الواقع في داخل الدائرة وبين القطر المخرج اصغر من سطح الزاوية التي بين المحيط وهذا 11
القطر لكونه جزءا منه ايضا بالبديهة فيلزم ان يصير الجزء الذي هو سطح الزاوية التي بين المحيط والقطر
الغير المخرج كلا هو سطح الزاوية التي بين المحيط والقطر المخرج من دون ان يصيرها هو اعظم
منه وجزء لهذا الكل اعني السطح الزاوية التي بين العمود والقطر الى الزاوية القائمة فيلزم الطفرة
فان قيل ان كون معروض الحادة اصغر من معروض القائمة ومعروض القائمة اصغر من
معروض المنفرجة لا معنى له على الاطلاق لان معروض الزاوية هو السطح بشرط عدم تعين احد
بعديه اعني جهة الطول ولذا كلما انقسم السطح من جهة ذلك البعد لا ينقسم الزاوية بل تكون باقية بحالها
وصغر السطح وكبره لا يتعين الا بعد تعين بعديه لانهما باعتبار المساحة وهي انما يكون بعد تعين
البعدين **قلنا** تعين احد بعديه يكفي فيما نحن فيه او يمكن المقايسة بين السطحين باعتبار احد
البعدين وعلى هذا نقول معروض الزاوية التي بين المحيط والقطر باعتبار بعده المعين المتحد بالتعين
اعني بعده العرضي جزء من معروض الزاوية التي بين القطر والعمود بهذا الاعتبار ايضا واذا تحرك
يصير اوسع بذلك الاعتبار منه بهذا الاعتبار ايضا من دون ان يصير مثله في البين **فان قيل**
عدم تعين احد بعدي السطح الذي هو معروض الزاوية يوجب عدم تعين بعده الاخر ايضا وبيانه ان
سطح الزاوية لما لم يكن له تعين في جهة الطول بل كلما يتحقق سطح ما في هذه الجهة كانت الزاوية باقية
بحالها ولا يتغير الزاوية بوجه بزيادة السطح ونقصانه في هذه الجهة فلا يمكن ان يتعين عرض الزاوية لقلة
اعني انفراجها بقدر شبر او ذراع مثلا لان ما عين من الانفراج يمكن ان يعين تحته او فوقه ما هو انقص
او ازيد منه لان سطحا ما لزم يمكن ان يتحقق تحته او فوقه وما دام يتحقق سطح ما يتحقق الزاوية وهكذا
الى غير النهاية فظهر انه لا يمكن المقايسة بين الزاويتين بهذا الاعتبار ايضا على الاطلاق نعم لو كان الا
انفراج في الزاوية في جميع المواضع بقدر واحد لا يمكن ان يتعين عرض الزاوية وكذا وان لم يكن طولها معينا وليس كذلك
قلنا هذا تشكيك في مقابلة الضرورة فانا نعلم بديهة ان للسطح الذي هو معروض الزاوية نوع تعين
باعتبار وقوعه بين الضلعين وان قطع النظر عن بعده الطولي فاذا يمكن المقايسة بين الزاويتين بهذا
الاعتبار فان كل زاويتين يكون انفراج بين ضلعي احديهما اوسع من الانفراج بين ضلعي الاخرى يحكم
بداهة باعظمية الاولى من الاخرى سواء كان سطحاهما في الطول متساويين ام لا على انه لو لم يكن المقايسة
باعتبار بعده العرضي لزم ان لا يصح المقايسة بين الزاويتين اصلا مع انا نعلم بالضرورة ونصرح بكون
ان المنفرجة اوسع من القائمة وهي من الحادة بل فيما نحن بصدده نعلم ان الزاوية التي بين العمود والقطر

وسع من التي بين المحيط والتي يحصل بين المحيط والقطر بعد فرض حركته اوسع من التي بينهما قبلها اذ
من بعض الافاضل حتى التزم عدم امكان المقايسة بين الزاويتين على الاطلاق وقال لا شبهة في انه لا
يمكن المقايسة بين سطحيهما على الاطلاق ولا بين انفراجيهما ايضا كذلك وما ذكره من كون زاوية اعظم او
اصغر من الاخرى ليس معناه شيء انه اذا فرض تطبيق احدى الضلعين من احديهما على احد ضلعي الاخرى فاما ان ينطبق
الضلع الاخر من الاخرى او يقع خارجا من الزاوية او داخلا فيها فعلى الاول هما متساويان وعلى الثاني الاولى
اعظم واوسع وعلى الثالث الثانية اعظم وظاهر ان هذه المقايسة انما تصح اذا كان كل من الزاويتين مستقيمة
الخطين واما اذا كانت احديهما مستقيمة الخطين والاخرى غير مستقيمة الخطين بل كان احد ضلعيها مستقيما
والاخر منحنيا كما نحن فيه فلا يتصور الصورة الاولى لاستحالة انطباق المستقيم على المنحني وينحصر في الاخريين
فيكون احديهما اما اعظم واوسع من الاخرى او اصغر واضيق ونقرر باخر نقول معنى المقايسة بينهما
انه اذا اخذ من ضلعيهما بقدر واحد ووصل بينهما بخط فاما مساحتا المثلثين اللذين يحصلان منهما
او مقدار الخطين الواصلين متساويان او واحدهما اعظم والاخر انقص فعلى الاول الزاويتان متساويتان
وعلى الثاني الاعظم اعظم والانقص انقص وظاهر ان هذا ايضا لا يستقيم كليا في غير الزاويتين المستقيمة
الخطين وغير خفي ان ارجاع المقايسة بين الزاويتين الى المعنى المذكور خلاف اصطلاح القوم لانه مقايسة
بين المثلثين او بين ضلعيهما لا بين الزاويتين مع ان هذه المقايسة بين الزاويتين باعتبار البعد
العرضي انما لم يصح ذلك لم يصح التطبيق بين ضلعي احديهما على ضلعي الاخرى واذا صح المقايسة باعتبار
البعد العرضي يصح المقايسة بين كل زاويتين سواء كانت كل منهما مستقيمة الخطين او احديهما غير مستقيمة
الخطين بل كان احدهما مستقيما والاخر منحنيا وقد ظهر مما ذكر ان الضرورة تشهد بان القائمة التي بين
العمود والقطر الخارج قبل التحرك كل بالنسبة الى التي بين المحيط والقطر بعد التحرك جزء بالنسبة اليها فصار
الجزء اعظم من الكل من غير ان يصير مثله وهذا هو المطلوب **فان قيل** ان جعلت الزاوية بمعنى الهيئة
فالجزئية والكلية بين الزاويتين المذكورتين غير مسلمة ولو سلم فصيرورة مثل هذا الجزء كلا بدون ان يصير
مثل الكل مما لا محذور فيه اذ ليست الجزئية والكلية مقدارية حتى يكون ذلك فيهما محالا وان جعلت بمعنى
السطح فان اخذته مطلقا فلا يمكن الحكم فيه بالجزئية والكلية لما عرفت وان اخذته معينا فلا يصير مقدار معين
فيما نحن فيه من خط او سطح يكون اصغر واقصر من اخر وجزء منه اعظم واطول وكلاهما بالنسبة اليه عند الحركة
بدون ان يصير مثلا **قلنا** جميع ذلك تشكيك في مقابل الضرورة فان الزاوية باي معنى اخذ من المعاني التي
يتحقق فيها الكلية والجزئية يلزم المحذور المذكور على انا اذا اخذنا من الخط المماس للمحيط العمود على القطر

الاولى للاخرى

شبرا مثلا او وصلنا بينه وبين المركز لحصل مثلث قائم الزاوية ولا شك ان لسطحه مقدارا معينا بعضه
خارج الدائرة وبعضه داخلها وهذا القدر الداخل الذي بين المحيط والقطر وبعض الخط الواصل المذكور
لا بد ان يصل بعد حركة القطر الى القدر المجموع لانه يزيد بالتدريج شيئا فشيئا ولا بد ان ينتهي بالاخرة
الى ذلك القدر الذي هو مقدار المثلث المفروض سطحا وخطا وح يلزم محذوران احدهما ان يكون الزاوية
التي بين المحيط والخط المستقيم الذي يتوهم من حركة القطر عندما ينتهي الى الموضع الذي صار عنده المقدار
الداخل مساويا للمجموع قائمة لان سطحها مساو لسطح القائمة ومساوي القائمة قائمة وهو على ما ذكرتم محال لعدم تحقق
القائمة بين المستقيم والمنحني وثانيهما ان يكون القدر المضاف الى القدر المذكور مساويا للقدر الخارج
الذي هو مقدار الزاوية الحادثة من الخط المماس والمحيط بعد التعين وهو ايضا مح لانه يلزم ان يكون الزاوية
التي بين القطر وهذا الخط المتوهم مثل الزاوية التي بين الخط المماس والمحيط لمساواة سطحها السطحها
بعد التعين وقد برهن انه لا زاوية بين الخطين المستقيمين مثل تلك الزاوية **فان قيل** كون مساوي
القائمة قائمة على الاطلاق غير مسلم بل المسلم ان المنطبق على القائمة قائمة فالزاوية التي بقدر القائمة بعد
ما كان ضلعاها مساويين لضلعي القائمة قائمة وح نقول لا يتصور المساواة بين الخطين المستقيمين وبين
المستقيم والمنحني لما تقرر عندهم ان المستقيم والمنحني لا يمكن بينهما التساوي لان التساوي فرع الانطباق
ولا يمكن انطباقهما الا بعد زوال الاستقامة عن المستقيم والانحناء عن المنحني وبعد زوالهما لا يبقى الخطان
موجودين لانهما ليسا من العوارض المفارقة بل من الفصول المقومة سلمنا امكان المساواة على ما قر
رنا على منع مقدمات دليلهم لكن لا نسلم انه عند ما يصير السطح الذي بين المحيط والخط المماس والقطر
يكون الضلعان من الزاويتين متساويين ولعلهما ح او لعلهما يكونان متفاوتين **قلنا** هذا ايض
تشكيك في مقابلة الضرورة اذ بعد كون زاوية مثل القائمة يكون قائمة البتة وقد ادعوا الضرورة فيه
وجعلوها من المسلمات التي لا تحتاج الى البرهان ولا حاجة فيه الى الانطباق وما ذكر من منع تساوي
الضلعين عند تساوي السطحين مكابرة محضة فلا يحتاج دفعه الى بيان ثم ما ذكره لمنع اطلاق كون مثل
القائمة قائمة يجري في الحادة والمنفرجة ايضا فيلزم ان لا يكون مثل الحادة حادة ايضا على الاطلاق ومثل
المنفرجة منفرجة كذلك بل الحادة او المنفرجة التي تكون بين المستقيمين اذا كانت مثل الحادة او المنفرجة
التي كانت ايضا بين المستقيمين تكون حادة او منفرجة اما اذا كانت احديهما بين مستقيمين والاخرى
بين مستقيم ومنحن فلا يلزم ان يكون حادة او منفرجة بعين ما ذكر وهذا خلاف ما صرحوا به واتفقوا
عليه على انه لا شك في ان الزاوية القائمة التي بين القطر والخط المماس للمحيط مركبة من زاويتين احديهما

الزاوية التي بين الخط المماس والمحيط التي هي اصغر الحواد المستقيمة الخطين والاخرى الزاوية التي بين المحيط
والقطر التي هي اعظمها على ما برهن عليه في الاصول ولنا ان نفرض عند القطر زاوية متساوية للزاوية الاولى
بان نفرض عنده محيط دائرة متساوية للدائرة التي هذا القطر قطرها بحيث يكون القطر مماسا له من الخارج
عمودا على قطرها عند انضمام هذه الزاوية الى الزاوية الثانية يلزم ان يتحقق القائمة بين محيطي
الدائرتين لان هذه الزاوية التي بين المحيطين ايضا على هذا الفرض مركبة من الزاوية التي هي اصغر الحواد
وهي الزاوية التي فرضناها اخيرا والزاوية التي هي اعظمها وهي الزاوية الباقية التي كانت جزءا للقائمة
وعلى هذا يظهر الفساد من وجوه احدها تحقق القائمة بين المنحنيين وثانيها انه على هذا يظهر انه يمكن
ان يكون في طريق حركة القطر قائمة فكيف يطفرها القطر ويصير منفرجة بادنى حركة وثالثها انه اذا كانت
الزاوية التي هي اصغر الحواد في الطريق لا يمكن ان يصل اليها الخط بعد الحركة فيلزم ان يتحقق هذه الزاوية
بين المستقيمين والدفع بان القائمة المذكورة ليست مركبة من الزاويتين المذكورتين بل هي بسيطة لا
تركيب فيها من الهيئتين انكار للضروري اذ البديهة شاهدة بانه يمكن تقسيم سطحها بنحو يتحقق هاتان
الزاويتان ويحصل هاتان الهيئتان ولا ريب انه اذا تحققتا هاتان الزاويتان والهيئتان تحققت
القائمة ومنع ذلك والقول بانه حصلتا بنحو خاص ووضع مخصوص وهو الموضع الذي بين العمود المماس
للمحيط والقطر يحصل القائمة واما بدون ذلك فلا يحصل وظاهر ان هذا الموضع ليس بين المحيطين
مما لا وقع له وقد ظهر مما ذكرنا ان محصل ما وجه به كلام المحقق من ان الزاوية القائمة لا يتحقق بين الخط
المستقيم والخط المنحني بل تحققها انما هو فيما بين المستقيمين وقد عرفت ان هذا مجرد دعوى مخالف
لما صرح به القوم مع انك قد عرفت ما ذكر لبيان هذا الدعوى يجري في الحادة والمنفرجة ايضا فيلزم
ان لا يتحقق شيء منهما بين المستقيم والمنحني وفساده اظهر من ان يخفى على احد وقد عرفت ايضا وجوها اخر
تدفع هذا التوجيه هذا كله مع ان هذا التوجيه لا يتوقف على كون الزاوية كيفا بل لو كان كما معروضا
للكيف او مجموع العارض والمعروض ايضا لكان التوجيه بحاله فهذا التوجيه من جانب المحقق توجيه لا يرضى به
وقد ظهر بذلك عدم صحة جواب المحقق وانما اطلنا الكلام في رده وابطاله لاطناب بعض الاعلام
الكلام في تصحيح جواب المحقق ببعض الوجوه المذكورة وزعم ان ما توهم وروده على المحقق انما نشأ
من سوء فهم كلامه وعدم تحقق مرامه وقد عرفت ان الامر ليس كذلك ثم بعض المشاهير اورد كلام المحقق في
رده بان الكيفية المختصة بالكميات تتصف بالمساواة والتفاوت بحسب اتصاف الكميات التي هي محالها
نعم لا يكون ذلك لها بالذات فاختلافها بالعظم ومساواتها يستلزم اختلاف كميات هي معروضاتها

او مساواتها وبالعكس بل هو ذلك بعينه منسوبا اليها بالعرض لعلاقة المقارنة فكما ان السطح النافذ
عن الاخر لا يزيد عليه بالحركة والتدريج الا بعد المساوات كما ستعرفه فكذلك الكيفية المختصة بالموضوع
بالمساواة والمفاوتة بالعرض والتبعية لا يزيد على كيفية اخرى ناقصة عنها الا بعد البلوغ الى مساواتها
والكمية والكيفية المتكممة بالعرض وسبيلهما في ذلك واحد ثم ليس السطح المتوسط بين السطحين المعروضين
لشيء من الحدة والانفراج هو السطح المعروض لهيئة القائمة فاذا بلغ السطح في الدائرة الى مساواة سطح
القائمة هل يعرى عن خالطة الخطين الغير المقارنين اياه ولا يكاد يتوهم ذو غريزة العقل اصلا فلا يعرى
عنها البتة فيلزم ان يعرضه الهيئة التي هي القائمة قطعا وهو ممتنع هناك فالذهاب الى الكيفية لا يجدي
اصلا على ان الرواقيين جعلوا الزاوية من مقولة الكم والاشكال انما هو عليهم والصفرة غير متوسطة بين
العفصية والسواد ولا واقعة في مسلك الانتقال من البياض الى السواد فاذا ذلك الانتقال سالك
شيء وفي كل منهما متوسطات وفي السلوك انما يجب البلوغ الى المتوسط لا غير فلا يقاس قبلها احال القائمة
المتوسط بين الحادة والمنفرجة وفيما ذكره من الايرادات قد تقدم في تضاعيف كلامنا ولا ريب في وروده
وما قيل ان بلوغ سطح زاوية الى سطح الزاوية الواقعة بين المحيط والقطر اذا وصل الى مساواة سطح القائمة
يلزم ان يكون محاطا بالخطين المستقيمين وقد عرفت انه محض المكابرة وظهر ضعفه بحيث لا يحتاج الى بيان
ثم بعد ابطاله الكلام المحقق بما ذكر اجاب عن الاشكال الذي ذكره واختار لزوم الطفرة بما محصله بعد التهذيب
والتوضيح ان الطفرة انما هي ان يتحقق حد ما قبل الحركة ويتحقق اخر منهما بالحركة التدريجية من دون
بلوغ الى حد يتوسطهما فاذا انضم الى مقدار ما مقدار ايضا تدريجا من غير ان ينضم اليه ولا ما هو اقل
منه ذلك المقدار كانت هناك طفرة واما اذا فارق الشيء مقدارا ونال مقدارا اخر عظيما لا على سبيل
التدريج فلا يلزم ان يكون ذلك من بعد البلوغ الى ما هو اقل منه فانه انما يرجع الى انعدام فرد من المقدار
وحدوث فرد اخر عظيم من كتم العدم ابتداء وهو عدم لا يوجب ان يكون ذلك مسبوقا بحدوث ما هو اصغر
منه وبالجملة يجوز ان يكون لشيء مقدار ما كذراع مثلا ثم ينعدم عنه ذلك المقدار ويحدث فيه ذراعان
دفعة وايضا يجوز ان يكون له مقدار كذراع ايضا فيشرع في الحركة وانعدم عنه ذلك المقدار وفي كل
آن تعرض من آنات الحركة تعرض له فرد من المقدار من الذراعين فصاعدا ولا يعرض له اصلا الافراد
التي بين الذراع الى الذراعين كما فيما نحن فيه اذ الزاوية كانت لها مقدار صغير هو مقدار الحادة
فشرعت في الحركة وانعدم عنها ذلك المقدار وفي كل آن يعرض في اثناء الحركة يعرض له مقدار من مقادير
المنفرجة ولا يعرض لها مقدار القائمة التي هي الواسطة اصلا نعم اذا كان الشيء متحركا في الكم فلا يجوز

ان يتحرك مثلا من الذراع الى الذراعين من دون ان يعرض له في اثناء تلك الحركة كل فرد من المقادير التي بين
بين الذراع والذراعين بل لابد ان يكون بحيث كل فرد يعرض من الافراد المذكورة يكون له في آن ولا يخفى
ان هذا الجواب ايضا في غاية الفساد اما اولا فلان الظاهر من طريقة الحكماء انه لا يمكن ان يعدم فرد
صغير من المقدار عن جسم ويحصل فيه فرد عظيم لان مذهبهم ان حدوث المقادير والكيفيات والاوضاع
ونحوها انما هو باعداد الحالة السابقة للحالة الاخرى فما دام المرجح لم يرجح كما يقولون ان
الهيولى لا يجوز ان يتجرد عن الصورة الجسمية لانه بعد المفارقة اما ان لا يحصل لها وضع خاص مع تجردها
عن الصورة الجسمية لا يكون لها عند تجردها وضع خاص يكون منشأ للوضع الحاصل له بعد المقارنة
فيكون حصول هذا الوضع لها ترجيحا بلا مرجح وظاهر ان المقدار الصغير ليس معدا ومرجحا للمقدار الكبير
وكذا الحال فيما اذا انعدم مقدار صغير كالذراع مثلا عن جسم بالحركة وكان له في اثناء الافراد التي من الذراع
فما فوقه فقط كيف لو جوز ذلك للزم ان يجوز ان يكون جسم في مكان خاص منعدم عنه ذلك الاين
الخاص وحصل له دفعة اين اخر في مكان اخر بعيد عن ذلك المكان الاول بعيد وينقطع المسافة التي بينهما
اصلا وكان في بلدة معينة مثلا اصفهان مثلا فحصل له بمجرد الحركة الاين الذي في اخر بلدة اخرى ولا
ترى فيما بين البلدين اصلا واما ثانيا فلانه لو جوز ذلك المعنى في الصورتين فلم لا يجوز في الحركة
ايضا والفرق تحكم وتوضيحه انه اذا جوز ان يكون جسم بمقدار ذراع مثلا وانعدم عنه شيئا فشيئا وهو
في الحركة ويمكن ان يعرض في اثناء الحركة بعض المقادير التي فوق الذراعين ولا يوجد المقادير التي بين
الذراع الى الذراعين فنقول الجسم اذا فرض انه يبلغ في اثناء الحركة الى ذراع مثلا فليحصل هذا الجسم الى
الجسم السابق الذي فرضنا انه كان له مقدار ذراع واذا جاز ان يكون ذلك بعد تحوله في الحركة انعدم عنه
ذلك المقدار وكان له بعد ذلك الافراد التي فوق الذراعين فيجوز ان يكون هذا الجسم ايضا بعد تجاوزه عن
هذا الحد وشروعه في المقدار الباقي من الحركة يعرض له الافراد التي فوق الذراعين لا الافراد التي بين الذراع
الى الذراعين انفا ظاهر انه لا مدخل في جواز ذلك لان يكون الحالة السابقة الحركة او السكون ويكون
الفرد الحاصل الذي يتعلق بالحركة حاصلا بالفعل او بالقوة ودعوى الفرق بين الامرين غير مسموع اصلا
ومخالفته لما يحكم به الوجدان والبديهة واما ثالثا فلانا لو سلمنا جواز انعدام المقدار الصغير وحدوث
المقدار العظيم دفعة او في نفس الزمان على النحو الذي قررنا وسلمنا ايضا الفرق بين الحالتين وبين
الحركة لكن نقول هذا المقدار العظيم لا يخلو اما ان يكون مشتملا على المقدار الذي في البين ولا
لم يكن مشتملا فهو ايضا يصير الطفرة في الاستحالة اذ ظاهر انه اذا كان مقدار صغير ثم حدث دفعة

مقدار وانضم اليه ثم صار اعظم مما كان فلا يلزم ان يتحقق المقدار الذى فى البين ايضا مثلا اذا كان ذراع وجزء
دفعة مقدار وانضم اليه بحيث صار ذراعين فلا يلزم ان يكون ذراع ونصف ايضا حاصلا ولا فرق بين الدفعة
والتدريج فيما نحن فيه شئ ان التدريج يلزم ان يصل الى المقدار الذى فى الوسط سابقا وفى صورة
الدفعة لا يلزم ذلك واما حصول الوسط فضرورى فى الصورتين كما لا يخفى وبالجملة ان لم يكن شئ الا
فاين هذه القائمة الكائنة فى الوسط فان كان يقول ان سطحها يتحقق لكنه لا بحيثية القائمة فيلزم عليه
قوله سابقا فى ايراده على المحقق من ان عند بلوغ السطح الى سطح القائمة لا يمكن ان يعرى عن حالة القائمة
وقد ظهر مما ذكر ان محصل هذا الجواب ان الزاوية الحادة الواقعة بين المحيط والقطر تزول وتنعدم
بمجرد تحرك القطر ويحدث دفعة زاوية منفرجة من دون ان يحصل زاوية قائمة او تنعدم بتحركه ويحصل
قائمة ايضا وانت تعلم ان الثانى لا ينفك عن الاول ايضا اذ حصول افراد المنفرجة تدريجا بعد انعدام الحادة
يستلزم حصول منفرجة اولا دفعة فهذا الجواب بشقيه مخالف لقواعد الحكماء ويوجب الطفرة ايضا وهو
ظاهر فهذا الجواب اضعف من جواب المحقق هنا جواب اخر نقل عن بعض المتأخرين هو فى الضعف والسخافة
مثلهما وهو ان الطفرة فى الحركة باعتبار انواع الحركة ينقسم الى اربعة اقسام الاول الطفرة فى الحركة الا
الاينية الثانى الطفرة فى الحركة الكمية الثالث فى الحركة الوضعية الرابع فى الحركة الكيفية وما ظاهر ان الطفرة
فى الحركة الوضعية هنا مفقودة اذ الحركة الوضعية هنا غير متصورة اصلا انما المغالط المدعى للزوم الطفرة
ان اراد انه يلزم الطفرة فى الحركة الاينية فجوابه انه لا ريب فى انه لم يتحقق طفرة اينية فى حركات نقاط القطر
اذ كل نقطة لم تتحرك حركة اينية لان الزاوية ليست هذه النقاط وكذا لم يتحقق طفرة اينية فى جميع الخط
اعنى القطر لان الزاوية القائمة الواقعة بين القطر والمحيط لا يوجد فى طريق الحركة الاينية لهذا القطر لان
هذه الزاوية فى طريق قوس حدثها فى جانب الزاوية الداخلة مثل حدبة قوس الدائرة ولا يمكن وقوعها
فى طريق حركة القطر المستقيم كما ان الطفرة لا تقع فى طريق الحركة من العشقية الى السواد وان اراد انه
يلزم الطفرة فى الحركة الكمية ففيه انه لم يتحقق هنا متكم متحرك فى الكم اذ الزاوية بنفس الكم تتزايد هنا
بتزايد المتكمم فى الكم وحركته فيه لو سلم وجود متحرك متكمم هنا فيكون السطح او الجسم متحركا فى الكم
لكن المتحرك لا يكون شخصا واحدا بل المتحرك يتبدل فى كل ان فلا يوجد هنا حركة حقيقية ولا ينتقض
ذلك بحركة النمو والذبول لان بعضهم لم يدخل اصل النمو والذبول فى الحركة لاشتراط بقاء الشخص
والذات فى الحركة وهنا لم يبق شخص وذات فلا يتحقق حركة وايضا عند الاقدمين من الحكماء ينحصر الحركة
الكمية فى التخلخل والتكاثف والذبول والنمو وتبدل الزاوية لا يدخل فى شئ منهما وبالجملة انما يكون الطفرة فى الحركة

بلزوم وجود
الكل بدون الجزء
وان كان يستلزمه

اذا وجد متحرك واحد شخصي يتصف في كل آن بفرد من افراد مقولة الكم وهنا قد وجدت متحركات غير متناهية
يوجد في كل آن فرد منها فلا يتحقق لشيء منها تشبث في الحركة الكمية وان اراد انه يلزم الطفرة في الحركة الكيفية ففيه
كما مر انه يلزم الطفرة في الحركة الكيفية ففيه كما مر انه لم يوجد هنا سطح واحد يتحرك في الكيف بل يحدث في كل آن
من حركة القطر سطح غير موجود سابقا ولاحقا فلا يوجد هنا حركة كيفية ولا يلزم طفرة فيها ووجه الفساد
فيه ان ما ذكره من الآن الذي يكون الزاوية بعينه بين قوس المحيط بقدر القائمة لا يوجد في طريق حركة
كل القطرين الضعف اذ لو كانت الزاوية المنفرجة موجودة وهي اعظم من القائمة فلا محالة يجب ان يكون
القائمة ايضا موجودة اذ وجود الكل بدون الجزء ممتنع فيجب ان يمر القطر عليها الا ان يحال او ان يتمسك بان القائمة
ليست جزءا من المنفرجة لكون الزاوية من مقولة الكيف فيرجع الى الجواب المحقق ولا يكون شيئا عليحدة فيرد
عليه ما اورد عليه وايضا ما ذكره من انه لا يوجد شخص معين يتحرك في الكم يرد عليه انه لم لا يجوز ان يفرض
جسم كان سطحه الاعلى والاسفل بقدر نصف دائرة مثلا ونفرض انه تخلخل على الجانب الذي هو طرف القطعة
وبمنزلة القطر للدائرة احد ذا سببه ثابت والاخر متحرك فالجسم المذكور هو الشخص المعين الذي يتحرك في الكم فيجري
الشبهة فيه واذ ظهر ضعف هذه الاجوبة الثلاثة وفسادها فاعلم ان الحق عندي في الجواب عن هذا الاشكال
ان مرادهم مما ذكروه واثبتوه من ان الزاوية الحادثة من الدائرة والخط المماس لها اصغر من كل حادة مستقيمة
الخطين ان تلك الزاوية اصغر من كل حادة مستقيمة الخطين حاصلة في الخارج بحيث يحس بها لا من كل حادة
مستقيمة الخطين في الواقع وان لم يحس بها فانه لا ريب ان احد الحواد المستقيمة قابلة للقسمة عرضا فاية
الامر ان قبولها القسمة انما هو في الوهم دون الخارج فبعضها ايضا زاوية حادة وان لم يكن محسوسة في الخارج
وعلى هذا فالزاوية التي هي اعظم الحواد بعد تحرك قطر ح ب عن جانب المركز يصير مثل القائمة اولا ثم
يصير اعظم منها الآن صيرورتها مثل القائمة قبل ان يصير الانفصال بين خطي ب ح ب د المستقيمين
محسوسا خارجيا وبعد هذه الصيرورة يتحقق في الخارج زاوية حادة بين مستقيمين ويكون اعظم من
الزاوية الحادثة من الدائرة والخط المماس لها فيكون اعظم الحواد بانضمامها اعظم من القائمة فوصولها الى
القائمة بعد تحرك القطر قد يتحقق الانفصال في التوهم ويتحقق زاوية واقعية بين مستقيمين مساوية
للزاوية الحادثة من الدائرة والخط المماس لها وان لم يتحقق الانفصال في الخارج ولم يحصل زاوية حادة
محسوسة بين خطين مستقيمين والحاصل ان الزوايا الفعلية لا يحدث بمجرد الحركة اذا تحرك الجسم حركة
مقدارية وكذا الخطوط والسطوح بل الكل بالقوة في اثناء الحركة وانما يحدث بالفعل اذا انتهت الحركة
الى حد يمكن التميز بالفعل ففيما نحن فيه اذا تبدل السطوح بالحركة خطا انتهت الحركة الى شكل يحدث فيه

زاویة مستقیمة الخطین وقبل ذلک حصلت بالقوة زاویة اصغر من ذلک مساویة للزاویة الحادثة من محیط
الدائرة والخط المماس فیمکن ان یفصل من الزاویة الحادثة المستقیمة الخطین زاویة مساویة للزاویة المذکورة
فاذا انضافت الی الزاویة الحادثة من مقعر الدائرة وقطرها حصلت زاویة قائمة وبهذا الجواب یندفع
شبهة اخری فی هذا المقام وهی ان الخط العمود الخارج من الدائرة یقع بادنی حرکة فی داخل الدائرة ولا
ریب فی ان هذا الخط المماس کل نقطة فرضت فیه سوی نقطة التماس یکون بینه وبین المحیط فاصلة ذات
مقدار ضرورة اذ لا یمکن ان یقع التماس بینه وبین المحیط بازید من نقطة فیکون کل نقطة غیر نقطة
التماس منه ... لا بد ... الا یمکن ان یکون بقدر الجزء الذی لا یتجزی الاستحالة فیکون ذا مقدار
بالضرورة وظاهر ان قطع المقدار لا یکون الا فی زمان ففی اثناء ذلک الزمان لا بد ان یکون الخط المذکور
عند حرکة الی جانب المحیط مع ثبات نقطة تماسه فی اثناء تلک المسافة التی هی خارج الدائرة وهو خلاف
ما حکم به البرهان فیلزم الطفرة والقول بان الخط المذکور یطفر المسافة المذکورة من دون ان یقطعها
یکون فی اثناء زمان قطعها فی اثناء المسافة فیلزم اما الطفرة او خلاف ما اقتضی البرهان من کون الزاویة
المفروضة احد الحواد ووجه الاندفاع بناء علی الجواب الذی ذکرناه ان مرادهم مما ذکروه او اثبتوه من ان هذه
الزاویة هی احد الحواد کما مر انها احد من کل حادة مستقیمة الخطین حاصلة بالفعل بحیث یحس بها وما ذکر
فی الشبهة من امکان تحقق خط بین الخط المماس ومحیط الدائرة انما هو بالقوة لا بالفعل فلا یکون منافیا
ومنافیا لما ذکروه وبینوه ومن غفل عن هذا الجواب فاجاب باحد من الوجوه الثلثة المزیفة فقد تکلف
فی دفع هذه الشبهة ایضا بتکلفات وتمحلات لا یقبلها الذهن المستقیم **معمّا باسم غیاث**
تصحیف قطر دایره کرد دوبیت او چون ثور با مصحف جوزا کند قران مراد از دایره در اینجا لفظ دایره
استکه دو بیت و بیست باشد و چون بیست قطر به دایره مصطلح در میان قوم ثلثی بیست است یعنی
قطر ثلث دایره است و از این جهة چون دایره را بسیصد و شصت قسمت کرده اند هر قسمی را جزء و
درجه نام نهاده اند لهذا قطر از صد و بیست جزء گرفته پس هرگاه این بیست در میان قطر دایره ملحوظ
اخذ شود چون لفظ دایره دو بیت و ده است ثلثان هفتاد است که عین مهمله باشد و تصحیف آن
غین معجمه است و مراد از اوج علی آنستکه ده باشد مراد از ثور دوم آنستکه الف باشد مراد از جوزا
دوم آنستکه تا است و مصحف آن ثا مثلثه است پس چون لفظ غین با یا و الف و ثا مثلثه جمع شود غیاث
مشهود **فی بعض الاخبار** لیس الذکر من مراسم اللسان ولا من مناسم القلب بل هو اول فی الذکور وثانی
فی الذاکر فظاهر ان المراد من هذا الحدیث ان الذکر التام الحقیقی لیس من وظایف اللسان فقط ولا من

من وظايف القلب كذلك لا يجب الابتداء بدخول اولا في الذكر بضم الذال اي القلب والخاطر فهو في الذكر اعني اللسان
والمحصل ان الذكر اللساني فقط من دون تذكر القلب وكذا القلبي فقط من غير تحرك اللسان ليس ذكرا كاملا
يترتب عليه الفائدة المطلوبة من الذكر بل الذكر الحقيقي الذي يترتب عليه الفوائد الباطنية والظاهرية هو
ان يكون بالقلب واللسان معا روى عن علي عليه السلام انه قال انا اصغر من ربي بسنتين الظاهر انه عليه السلام
اراد من سنتين مرتبتين والمراد من الرب اما رب الحقيقي وهو الله سبحانه او رب المجازي اعني مربيه وهو
النبي صلى الله عليه وآله فالمراد على الاول ان جميع مراتب كمالات الوجود المطلق حاصلة لي سوى مرتبتين هما
مرتبة الالوهية ووجوب الوجود ومرتبة النبوة فانا صغير عن مرتبة الله سبحانه بمرتبتين هما مرتبة كمال النبوة
ومرتبة كمال الالوهية فلو فرض تحققهما فيّ مع استحالته لوصلت الى مرتبة الله سبحانه وعلى الثاني ادنى من
النبي صلى الله عليه وآله بمرتبتين هما مرتبة النبوة ومرتبة التربية والتعليم والحاصل انه اثبت لنفسه القدسية
مرتبة الولاية المطلقة التي هي جامعة لجميع مراتب الكمالات سوى مرتبة النبوة ومرتبة الالوهية ووجوب الوجود
ولا يخفى انه ع كان جامعا لكل مرتبة وجودية وكمالية سوى هاتين المرتبتين في دعاء عرفة من
الصحيفة الكاملة تَتَعَمَّدُنِي فِيمَا اطَّلَعْتَ عَلَيْهِ مِنِّي بِمَا تَتَعَمَّدُ بِهِ الْقَادِرُ عَلَى الْبَطْشِ لَوْلَا حِلْمُهُ وَالْآخِذُ
بِالْجَرِيرَةِ لَوْلَا أَنَاتُهُ اعلم ان كلمة لولا وضعت لامتناع الجزاء لوجود الشرط فان دخلت على شرط
محقق الوقوع افادت انتفاء الجزاء قطعا لوجود الشرط ولو دخلت على شرط مشكوك فيه لا قطع بوجوده افادت
انتفاء الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه على تقدير عدمه فقولنا زيد يقدر على الضرب لولا حلمه لو كان
حلمه مشكوكا فيه يكون منطوقه انه يقدر على الضرب لو لم يكن حليما ومفهومه انه لا يقدر على الضرب لو كان
حليما بمعنى ان حلمه يمنعه عن الضرب واذ علمت ذلك فنقول قوله ع لولا حلمه ان كان متعلقا بالقادر كما هو الظاهر
يكون المعنى تتعمدني بعفو يتعمد به من يقدر على البطش لو لم يكن حليما بمعنى ان حلمه يمنعه عن البطش بحيث
كانه لا يقدر عليه فاثبت لكونه حليما فليكن تعمدك تعمد من لم يقدر على البطش ومراده طلب العفو المطلوب و
هذا الابتلاء على عدم قدرته على البطش لكونه حليما اذ المراد ان عملك ينبغي ان يكون مثل عمل من لا يقدر على
البطش مع الحلم لا انه يقدر على البطش وبما ذكر ان الشرط هنا من قبيل الثاني اعني غير محقق الوقوع وان
كان متعلقا بقوله يتعمد به كان المعنى تتعمدني بالعفو الذي يتعمد به القادر على البطش لو لم يكن حليما بان
لا يكون باعثه على العفو حلمه بل وفور لطفه بالمعفو عنه او عدم اعتنائه به لشدة حقارته وههنا نكتة
وعدم اهليته للالتفات اليه بالتعذيب والحاصل ان عفوك عني ينبغي ان يكون مثل عفو من يقدر على
البطش ولا يكون حليما ومع ذلك يعفو لكثرة لطفه ورحمته بالمعفو عنه او لعدم اعتنائه به لا مثل عفو

[illegible]

لا انه ليس ايضا مع الحلم

من يعفو بجهله لان ذنوبي تجاوزت عن حد الحلم او لان رحمتنا اوسع من ان تزيد الانتقام منه فيمنعك منه حلمك
وانا اذل واحقر من ان تلتفت الي بالانتقام فيمنعك عنه جلالك **اشكال حكمي** وهو ان الحكما متفقون
على امتناع تخلف المعلول عن علته التامة ومع ذلك صرحوا بان الفلك الحاوي يكون مع جوهر عقلي هو علة للفلك المحوي
متقدمة عليه لاريب في ان ما مع المتقدم متقدم فيلزم ان يتقدم الحاوي عليه بوجود الخلاء والجواب انه ليس مع
المتقدم الذي هو متقدم واما مع المتقدم بالذات فليس متقدما بالذات كان ما مع العلة ليس بعلة ولعل
هذا التقدم اي تقدم العقل على الفلك المحوي ليس بالعلية والذات فان الافلاك بل الاجسام كلها بما هي اجسام
متكافئة الوجود بلا تقدم وتأخر بينها بالذات فالعقول العشرة يصدر بعضها عن بعض بالتقدم الذاتي
ثم يصدر عن الجميع الافلاك والعناصر في مرتبة واحدة اي يصدر عن كل عقل فلك معين على النحو المشهور بين
القوم من دون تقدم لبعضها على البعض فلكل عقل سابق تقدم ذاتي على العقل المتأخر عنه وللجميع تقدم
ذاتي على الاجسام التي كلها في مرتبة واحدة من دون تقدم وتأخر بينها فالمراد بكون الفلك الحاوي مع العقل
الذي هو علة المحوي هو ان كليهما صادران عن عقل واحد لا يلزم ان يكون صدورهما في مرتبة واحدة بل صدور
العقل متقدم بالذات على صدور الفلك الحاوي ثم النظر الدقيق يقتضي عدم التفاوت بين تقدم ذاتي
واحد وتقدمات ذاتية كثيرة فتقدم العقل الاول على العقل العاشر وعلى الاجسام كتقدمه على العقل
الثاني في ان ملاك التقدم هو الذات وفي انحصار التقدم في التقدم في مرتبة الذات من دون تفاوت فيها
بالزيادة والنقصان في التقدم في الخارج والزمان **في الكافي** باسناده عن مولانا الصادق عليه السلام قال
قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا جلب ولا جنب ولا شغار في الاسلام والشغار ان يزوج الرجل ابنته
او اخته ويتزوج هو ابنة المتزوج او اخته ولا يكون بينهما مهر غير تزويج هذا هذا وهذا هذا **اعلم**
ان الجلب والجنب محركين يكونان في شيئين احدهما في الزكوة وهو ان لا يأتي المصدق القوم في مياههم لاخذ الصدقات
بل يأمرهم بجلب نعمهم اليه ويجنبها اي احضارها والثاني في السباق وهو ان يتبع الرجل فرسه فرجوه ويجلب
عليه ويصيح حثا له على الجري والجلب فكأنه اذا صاح به استحثه وان يجنب فرسا الى فرسه الذي يسابق
عليه فاذا فتر المركوب تحول الى المجنوب فيقال جنبنا الدابة اذا قدناها الى جنبنا وقيل الجنب في الزكوة وهو ان
يجنب رب المال بماله اي يبعده عن موضعه حتى يحتاج العامل الى الابعاد والاتباع في طلبه **صمتا باسم**
يوحنا ارادة قالوا الاصحاب شمسا برا شنا البراهين لاهما مراد بهم شمس يوح اسنكم مراد فا لنث
لفظا با دريم بمعنى مع اسنه يعني يوح كربا او اشر با شلدد رحيبنكم حا يوح الفارقلينا لا شود يعني معلم

شود وچو خا نبوح انز ابل شود بولس مبشو **روى الشيخ** ره في بيب باسناده عن بعض اصحابنا رفعه عن ابي جعفر عليه السلام هو باسناده عن عمر بن يزيد قال ابو عبد الله اذا خفت الشهرة في التكاءة فقل يجزيك ان تضع يدك على الارض ولا تضطجع فاومى باطراف اصابعه من كفه اليمنى فوضعها على الارض قليلا وحكى ابو جعفر ذلك **بيان** المراد من التكاءة هي الضجعة على اليمين مستقبل القبلة من دون نوم بعد نافلة الفجر نا كرايته في عندنا من السنن الوكيدة كقوله سبحانه الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم والعامة يستجرون النوم بين الليل صلوة والفجر ولما كانت الضجعة المذكورة من شعار الشيعة فاشار الامام عم الى انك اذا كنت في تقية وخفت ان تشتهر بالتشيع لاجل ايقاع الضجعة فضع مكان الاضطجاع اطراف اصابعك من كفك اليمنى على الارض هكذا والمستتر في قول الراوي واومى يعود الى ابي عبد الله والمراد بابي جعفر محمد بن يعني انه حكى الايماء وقوله وحكى ذلك يحتمل ان يكون من كلام صاحب التهذيب ويحتمل كونه من كلام الحسين بن عبيد الله او غيره من الوسائط بين صاحب التهذيب وبين ابن محبوب كاحمد بن يحيى العطار **قال الله سبحانه** في سورة الكهف سيقولون ثلثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم رجما بالغيب ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم ان قيل ما الوجه في تخصيص الجملة الثالثة بالواو قلنا الوجه فيه ان فائدة هذا الواو تاكيد لصوق الصفة بالموصوف والدلالة على ان اتصافه بها امر ثابت مستقر فان هذه الواو تدخل على الجملة الواقعة حالا عن المعرفة نحو جائني رجل ومعه آخر وجائني زيد ومعه غلامه فهذه الواو يؤذن بان قول الذين قالوا سبعة وثامنهم كلبهم قول صادر عن علم لا عن رجم بالغيب على هذه الجملة ولم يذكر بعدها رجما بالغيب رمينا بالخبر الخفي واتيانا به نحو ويقذفون بالغيب اي يأتون به او وضع الرجم موضع الظن بالجملة هذه العبارة استعارة وهو من تشبيه المعقول بالمحسوس شبه اخراج الكلام عن الذهن باخراج السهم عن القوس **قال الله سبحانه** في سورة آل عمران لقد كان لكم آية في فئتين التقتا فئة تقاتل في سبيل الله واخرى كافرة يرونهم مثليهم رأي العين الفئتان اصحاب الرسول صلى الله عليه وآله ومشركوا مكة يوم بدر وقوله تعالى يرونهم اي يرى المشركون المسلمين مثلي المشركين او مثلي المسلمين فان قيل هذا مخالف لقوله تعالى في سورة الانفال ويقللكم في اعينهم فان القصة واحدة مع ان الاية الاولى تفيد ان الله سبحانه ارى المسلمين في اعين المشركين اكثر مما كانوا عليه في الواقع والثانية تدل على انه تعالى اراهم اقل مما كانوا عليه في الواقع قلنا انهم قللوا اولا في اعينهم حتى اجترؤا عليهم فلما التحم القتال كثروا في اعينهم حتى غلبوا فكان التقليل والتكثير في حالتين مختلفتين **شعر عربي**

فالى ارى حلبا سوقا ولست ارى سوقا وما لي ارى سوقا ولا حلبا هذا الشعر مما

عدّ حلّه من المشكلات والظاهر ان الجلبي الموضعين بالجيم لا بالحاء بمعنى المجلوب في سوقا الاول بفتح السين
مصدر حذف وسوقا الثاني والثالث بضم السين بمعنى المعروف اي الرواج والمعنى فالي اي المجلوب
بنان سوقا ولا ارى رواجا له وفالي اي الرواج لا يوجد مجلوب والغرض انه قد ترك العلم من العلما ولا يو
طالبه بل يكون كاسدا وقد يوجد طالب العلم ولا يوجد علم مجلوب اي لا يوجد العلما شمس الدين
شهرزوري در تاريخ الحكما وغير او نيز نقل كرده اند كه در زمان افلاطون وباي پيدا شد عرب را
مذبحي بود بشكل مكعب وحي رسيد بيكي از انبياي آن عصر كه تضعيف اين مذبح كنند تا وبا دفع شود
ايشان نيز پهلوي اين مذبح مثل آن بساختند باز زياده شد صورة بان نبي عرض كردند وحي آمد كه ايشان
مثل آن مذبح ساختند واين نه تضعيف مكعب است پس استعانت از افلاطون كردند گفت چون
شما از علم هندسه بي بهره بوديد مبتلا شديد شما را باين صورت تنبيه نمود وگفت هرگاه استخراج دو مبان خطين
بر نسبت واحده توانند كرد مقصود حاصل شود يعني تا بدانند كه تضعيف مكعب آن نيست كه مثل آن را
طول يا عرض يا عمق آن علاوه كنند زيرا كه بدان صورت بعد از ضم مكعب نخواهد بود بلكه مسطح
آن عبارتست از آنكه مثل آن را به سبيل تربيع ومساواة علاوه كنند با آنكه هر يك از ابعاد مكعب ثاني
فلكن از مثل آن را به سبيل تربيع ومساواة بطريق انطباق بيفزايند بحيثيتي كه بعد از انضمام مجموع
مثل هر مكعب ثاني باشد واين معني ميسر نميشود مگر آنكه بسبيل خطي تشود كه هرگاه مكعب ثاني بر
آن بنا شود آن مكعب ضعف مكعب اول باشد واين عبارتست از خط اول از دو خطي كه استخراج شده
باشد يا آنكه مبان دو خط بر نسبت واحده يعني نسبت اول بثاني مثل نسبت ثاني بثالث وثالث برابع
باشد كه اين دو خط در نسبت دو وسط دو خط اول ورابع باشد مثلا هرگاه خط اول را دو ذرع
فرض كنيم وخط دوم را چهار ذرع وخط سيم را هشت ذرع وخط چهارم را شانزده ذرع شكلي بخواهد
بود كه نسبت خط اول يعني ۲ بخط دوم يعني ۴ چون نسبت دوم يعني ۴ بسيم است يعني ۸ وچون نسبت
سيم است يعني ۸ بچهارم يعني ۱۶ اگر هر يك از نسبتها نسبت نصفي است ۴ و۸ بر نسبت واحده اند در ميان
۲ و۱۶ او در نسبت دو وسط ۲ و۱۶ او در نسبت دو وسطند ۴ و۸ اند زيرا كه معني بر يك نسبت بودن
دو خط در ميان دو خط ديگر ومعني وسط در نسبت بودن دو خط در ميان دو خط ديگر آنست كه
نسبت اول بدوم چون نسبت دوم بسيم وسيم بچهارم باشد همچنانكه معني بودن يك خط در ميان
دو خط آنست كه نسبت اول بدوم چون نسبت دوم بسيم باشد وبالجمله هرگاه دو خط بوصف
مذكور استخراج شود وهمانا خط حاصل شود كه نسبت اول بدوم وچون نسبت دوم بسيم وچون

سیم بچهارم باشد و خط نیز بقدر طول منبع موجود باشد و خط چهارم ضعف اول باشد مکعبی که بر خط
دوم بنا شود ضعف مکعبی خواهد بود که بر خط اول بنا شود یعنی ضعف منبع موجود خواهد بود
که بعرض مکعب موضوع بر خط اول است زیرا که همچنانکه مذکور شد چون نسبت اول بثانی مثل نسبت ثانی
بثالث و نسبت ثالث برابع است بدینا برصد در مقاله خامسه طول نسبت اول برابع چون نسبت
اول بدوم باشد مثلثه بالتکریر یعنی نسبت اول بدوم سه مرتبه بعنوان اضافه مکرر شود نسبت
اول بچهارم حاصل شود همچنانکه در مثال مذکور هرگاه نسبت ۲ به ۴ که نصف است سه مرتبه مکرر
شود و بگوئیم نصف نصف نصف نسبت ثمن حاصل میشود که نسبت ۲ به ۱۶ است و نظر بشکل اول از
مقاله یازدهم اصول نسبت هر مکعبی بمکعب دیگر مثل نسبت ضلعی است از احدهما بنظیران ضلع از
دیگری مثلثه بالتکریر و نسبت خط اول بثانی مثلثه بالتکریر همان نسبت اول است برابع و نظر بشکل مذکور
باید همین نسبت محقق باشد میان دو مکعب که بر خط اول و ثانی موضوع باشند پس نسبت مکعبی که
بر خط اول عمل شده یعنی منبع بر مکعب موضوع بر خط دوم همان نسبت خط اول است بچهارم که عبارت
است از نسبت ۱ به ۳ و خط اول مثلثه بالتکریر پس چون مفروض است که خط رابع ضعف خط اول است
باید که مکعب موضوع بر خط ثانی نیز ضعف مکعب موضوع بر خط اول باشد پس معلوم شد که نقطه
ظم بر خط وسط بچهارم است که چون نسبت خط اول باین خط وسط که خط دوم است مثلثه بالتکریر
مساوی است بانسبت خط اول و چهارم که مساوی است با نسبت مکعب خط اول با مکعب خط وسط پس
از این ثابت میشود که هر نسبتی که اول بچهارم دارد باید همان نسبت را مکعب موضوع بر خط اول با
مکعب موضوع بر خط وسط داشته باشد پس هرگاه خط اول ضعف خط چهارم باشد همچنانکه
مفروض است باید مکعب موضوع بر خط وسط باشد و از اینجا مذکور شد محقق شد که باید نسبت
ثانیا خط اول بدوم باشد که هرگاه این نسبت را مثلثه بالتکریر اخذ کنیم نصف یا ضعف حاصل شود
یعنی هرگاه نسبت اول را بدوم مثلثه بالتکریر بگیریم نصف حاصل شود و هرگاه بر عکس یعنی نسبت دوم
با اول را مثلثه بالتکریر بگیریم و ضعف شود تا مساوی نسبت اول بچهارم شود و معلوم است
که این نسبت بدون کسر نمیشود پس مثالی که ابتدا فرض شد از فرض کردن خط اول ۱ ذرع و
دوم ۳ ذرع و سیم ۸ ذرع و چهارم ۱۶ ذرع از قبیل تخمین است زیرا که در مثال مذکور
خط اول ثمن خط چهارم است نه نصف و ایراد این مثال بجهت مجرد تصویر کیفیت وسط بودن دو
خط در میان خط دیگر و مساوی بودن نسبت اول بدوم مثلثه بالتکریر با نسبت اول بچهارم بود و مثال

اول نیز نصف مکعب موضوع بر خط ص

ان در جدول که از قبیل ما نحن فیه باشد یا متعذر است یا منجر بکسور و کسور کسور چند میشود که استخراج
ان در نهایت صعوبت است چون این مقدمات معلوم شد میگوئیم از جهت استخراج خطین میان
دو خط بر نسبت واحده ببرهان هندسی طرق متعدده است و از جمله طریقیست که بعض افاضل
ایراد نموده و بیان آن بر سبیل توضیح اینکه خط اب را طول منبج فرض میکنیم و خط اج را ضعف
آن فرض میکنیم بنحویکه زاویه باج قائمه باشد پس تتمیم سطح اب دج را میکنیم بنحویکه متوازی
الاضلاع باشد بشکل لا از مقاله اولی اصول و قطر اد را وصل میکنیم و آنرا بر نقطه ط تنصیف میکنیم
و اخراج میکنیم دو خط دج دب باستقامت الی غیر النهایه پس کناره مسطره بر نقطه ط نهیم و آنرا
تحریک کنیم بجانب خطین مخرجین بنحویکه ملاقات کنند خط دب مخرج را بر نقطه ه و دج مخرج را بر نقطه
ز و خطین ط ه ط ز مساوی شوند و حاصل شود در طرف دج زیادتی جز و در طرف دب زیادتی
به و هر چند این مقدار مقصد بر طالب نیست لکن اهل علم حیل چنین میکنند و ببرهان هندسی نیز میتوان ثابت نمود
پس میگوئیم اب به جز اج چهار خط متوالی اند بر نسبت واحده یعنی نسبت اب به به است به جز
جا و چون نسبت جز به جا و دو خط به جز دو خطی است که در میان خطین اب اج بر نسبت
واحده اخراج نموده ایم و برهان بر این آنکه قطر به را وصل میکنیم و لامحاله بنقطه ط گذرد زیرا که
بنقطه ط نگذرد یا مابین ط و ا یا مابین ط و د واقع میشود و فرض میکنیم که موقع آن نقطه ک خواهد
بود و بهر حال لازم می آید بسبب آنکه زاویه ا قائمه است و جمیع خطوط سطح اب دج متوازیند لهذا
بشکل کط از مقاله اصول که هرگاه خطی بر دو خط متوازی واقع شود دو زاویه داخله حادثه از دو فوق
آن خط بر آن دو متوازی معادل دو قائمه است جمیع زوایای این سطح قائمه خواهند بود پس بشکل عروس در
مثلث ادج مربع قطر اد مساوی دو مربع اج جد خواهد بود و همچنین در مثلث ابج مربع
قطر بج مساوی دو مربع بد جد خواهد بود و چونکه خط جد مشترک است و خط اج مساوی
خط بد است بشکل لد از مقاله اولی لهذا دو قطر اد بج متساوی خواهند بود پس هرگاه این
دو قطر اد بج متساوی خواهند بود پس هرگاه این دو قطر بر نقطه ط ملاقات نکنند و بر نقطه
ک ملاقات کنند فرض میکنیم نقطه ک در مابین ط و د است میگوئیم در دو مثلث دکب اکج
جد و ضلع بد اج متساویند در زاویه دبک و زاویه اجک که مساوی زاویه کبج است بشکل
کط از مقاله اکه هرگاه خطی بر دو خط متوازی واقع شود زوایای متبادله متساویند پس لازم می آید بشکل
ششم از مقاله اولی اصول که ضلع دک مساوی ضلع اک باشد و این خلف است زیرا که لازم می آید که

کرخ ی ط است مساوی آ ح باشد که آ ط است یا زیادتی و حال آنکه بفرض ی ط و آ ط متساوی بودند نقطه ک
و همچنین صورت که ما بین ط و آ واقع شود پس لا محاله دو قطر ب ی ح ی بر نقطه ط ملاقات خواهند
کرد پس از نقطه ط عمود ط ه بر خط ه ی اخراج میکنیم و لا محاله آن را تنصیف میکند بر ی ح ح زیرا که در
دو مثلث ط ه ح ط ی ح دو زاویه ح قائمه اند پس مربع ط ه مساوی دو مربع ط ح ح ه و همچنین مربع
ط ی مساوی دو مربع ط ح ح ی خواهد بود و مربع ط ح مشترک است و ط ه مساوی ط ی است
بجهت اینکه سه ضلع مثلث ب ی ه مساوی سه ضلع مثلث ا ی ح است پس لا محاله زاویه ا ی ه مساوی
زاویه ب ی ه خواهد بود پس ه و و نیز آنچه فرا و به که ط ی ط ه باشد مساوی خواهند بود پس هر گاه ط
ی ط ه متساوی باشند باقی میماند مربع ح ه مثل مربع ح ی پس خواهد ح ی منصف ی ه پس میکوییم
که سطح ی ز که خط است با زیاده در ز ح که زیاده است با مربع ح ه ی ح که نصف خط است مثل مربع
است که نصف است با زیاده بشکل ششم از مقاله دوم اصول پس مربع ه ط را مشترک میسازیم یعنی یک
مرتبه بر دو سطح ی ز د ز ح با مربع ه ی و یکمرتبه بر دو مربع ح ز متساویین میکنیم پس سطح د ز د
ز ح با مربعین ح ه ح ط یعنی با مربع ه ط بشکل عروس مثل مربعین ح ز ح ط یعنی مربع ز ط است بشکل
مذکور پس عمود ط ح را بر خط ی ب اخراج میکنیم و لا محاله آن را تنصیف خواهد کرد بر بنای مذکور و
میکوییم سطح ی ه که خط است با زیاده است با مربع ح ب که نصف خط است مثل مربع ح ه
است که نصف است با زیاده بشکل مذکور پس مربع ح ط را مشترک میسازیم
یعنی یکمرتبه بر دو سطح ی ه د ه ب با مربع ح ب و یکمرتبه بر دو
ح ه متساویین میکنیم پس سطح ی ه د ه ب با مربعین
ح ب ح ط یعنی با مربع ب ط بشکل عروس یعنی
ح ه ح ط نظیر بعضی متساوی مثل مربعین
ح ه ح ط یعنی ط ه است
بشکل مذکور یعنی
د ط مثل

بعضی متساوی پس بعد از اسقاط مشترک سطح ی ز د ز ح مثل سطح ی ه د ه ب باشد و بابدال نسبت
ثابت میشود از خامسه صدر اصول بعلاوه جواز تساوی نسبت ی ز بر ی ه مثل نسبت ه ب بر ز ح است و
نسبت ی ز بر ی ه مثل نسبت ا ب بر ب ا است بشکل ۱۴ از مقاله ۶ پس نسبت ا ب بر ب ه مثل نسبت ب ه

بر زح است و مثل نسبت زح بحرح ابرع واء مذکور و هو المطلوب بعد از این هم چنانکه در ابتدا اشاره
بان شده میگوییم که بحسب مقاله خامسه نسبت اب که خط اول است بخط ح که رابع است چون نسبت اب
اول است بخط ده ثالث مثلثه بالتکریر و برابر است با اصول نسبت مکعب موضوع بر خط اب بمکعب
موضوع بر خط بح باز مثل نسبت اب است بخط ده مثلثه بالتکریر پس نسبت مکعبین بیکدیگر
بعینها مثل نسبت خطین است یعنی خط اول و چهارم لیکن مفروض است که نسبت خطین نسبت
تضعیف است یعنی خط اب مضعف اح و اح ضعف است پس باید مکعب اب نیز مضعف مکعب بح
و مکعب به ضعف آن باشد پس معلوم شد که موقف بر خط به وسط بجهة است که چون نسبت
خط اول با این خط مثلثه بالتکریر مساوی است با نسبت خط اول با خط چهارم و مساوی است با نسبت
مکعب خط اول و مکعب خط وسط پس از این ثابت میشود که هر نسبتی که خط اول بچهارم دارد باید
داد همان نسبت را مکعب موضوع بر خط اول بمکعب موضوع بر خط وسط داشته باشد پس
هرگاه خط اول ضعف خط چهارم باشد بفرض باید مکعب موضوع بر خط اول نیز ضعف مکعب
موضوع بر خط ثانی باشد و هو المطلوب چون که مکعب اجسام که سطوح آن متساوی باشند
پس استخراج یک خط که طول منبج فرض شده کافیست برای که هر یک از طول و عرض و عمق مبنی بر
این خط خواهد بود و از آنچه مذکور شد محقق شد که باید نسبتی میان خط اول و دوم باشد
که هرگاه این نسبت را مثلثه بالتکریر بکنیم بضعف یا ضعف شود هرگاه نسبت اب را به به
مثلثه بکنیم بضعف شود و هرگاه بر عکس یعنی نسبت به را برابر بکنیم ضعف شود و معلوم است
که این نسبت بدون کسر نمیشود **فی بعض الاخبار الصافیة** کل شیء فی القرآن او فصاحبه
بالخیار یختار ما شاء و کل شیء فی القرآن فمن لم یجد کذا فعلیه کذا فالاول الخیار ای الخیر والحری بالاختیار
ای هو الخیر الذی یلزم ان یختار والثانی بدل اضطراری **قال رسول الله** اعطیت سور
الطول مکان التوریة واعطیت المئین مکان الانجیل واعطیت المثانی مکان الزبور وفضلت بالمفصل
ثمان وستون سورة وهو مهیمن علی سایر الکتب فالتوریة لموسی والانجیل لعیسی والزبور لداود **اقول**
المراد بالسور الطول کصرد وهی السبع الاول بعد الفاتحة الی ان بعد الانفال والبرائة واحدة کما
صرح به جماعة والسابعة سورة یونس والمثانی هی السبع التی بعد هذه السبع سمیت بها لانها
ثانیها واحدها مثنی مثل معنی و معنی وقد یطلق المثانی علی سور القرآن کلها طوالها وقصارها و
اما المئون فهی من بنی اسرائیل الی سبع سور سمیت بها لان کلا منها علی نحو من مائة آیة کذا فی بعض التفاسیر

قوله فالاول الخیار

وفي القاموس المثاني القرآن او ما ثني منه مرة بعد مرة او الحمد او البقرة الى البراءة او كل سورة دون الطول ودون
المائين وفوق المفصل او سورة الحج والنمل والقصص والعنكبوت والنور والانفال ومريم والروم و
يس والفرقان والحجر والرعد والسبا والملائكة وابراهيم وص ومحمد ولقمان والصف والزخرف والمؤمن والسجدة و
والاحقاف والجاثية والدخان والاحزاب **وقال ابن الاثير** في نهايته في ذكر الفاتحة هي السبع المثاني سميت بذلك
لانها تثنى في كل صلوة وتعاد وقيل المثاني السور التي تقصر عن المائين وتزيد على المفصل كأن المائين جعلت
مبادي والتي تليها مثاني **اقول** ما ذكره اولا في تفسير السبع المثاني ووجه التسمية بعينه مروي عن الصادق ع
ان القول الجزا وفق بهذا الحديث ويستفاد منها ان المثاني على الثلث الاخر وكأنه من الالفاظ المشتركة
فلا تنافي **روى في قرب الاسناد** بسند صحيح عن البزنطي قال قلت للرضا ع ان رجلا [illegible]
انا اقول ان مروان بن محمد لو سئل عن صاحب القبر لم يكن عنده منه علم فقال الرجل انما عنى ابو بكر و
عمر فقال قد جعلتهما في موضع ضدا **اقول** المراد بمروان بن محمد هو مروان الحمار والمراد من الخبر ان البزنطي
قال للرضا عليه السلام ان رجلا من العامة يسمع مني حين كنت اقول انه لو سئل صاحب القبر عن رسول الله صلى
الله عليه وآله عن سلطنة مروان الحمار من جملة بني امية الذين كانوا ينزون على المنبر كالقردة ويصل اليه سلطنة
ابعض لما كان عند النبي ص علم منه ومن سلطنته لانه لم يكن في عداد احد لما قلت هذا الكلام قال الرجل الى
عنى في نفسه ان هذا عنى بصاحب القبر ابا بكر وعمر فقال الرضا عليه السلام ان هذا الرجل في موضع غال
ومكان رفيع حيث خصصهما بانه لو سئل عن هذه القضية لم يكن عندهما علم لاجل ان مروان
ليس في غرضه اذ يظهر من كلامه انهما يعلمان كل شيء مع انهما لم يكونا من اهل العلم بالاشياء فهذا الرجل
قد جعلهما في غير موضعهما **في بعض الادعية** الهي اكرمنا بهوان من شئت من خلقك
ولا تهنا بكرامة احد من اوليائك **اقول** بيان معنى هذه الفقرة يتوقف على مقدمة وهي انه
قد ورد في بعض الاخبار ان الله قد هيأ لكل عبد من عبيده مقاما في الجنة ومقاما في النار فمن بات
وصار من اهل الشقاوة يعطى مقامه في الجنة غيره ممن صار مستعدا للكرامة ومن دخل في حزب المتقين
وصار من اهل السعادة يعطى مقامه في النار غيره ممن صار من اهل الشقاوة فاذا عرفت ذلك فمعنى الدعاء
اكرمنا لاجل هوان من شئت من خلقك بان تعطينا مقامه في الجنة اي من صار من اهل الشقاوة وحق
ان تهينه وتعطي مقامه غيره فاعطنا مقامه واكرمنا بذلك ولا تهنا لاجل كرامة احد من اوليائك
بان تريد لاستعداده للكرامة والاحسان ان تعطيه مقام احد من اهل الشقاوة في الجنة فتعطيه [illegible]
منها فتهيننا من جهة اكرامه ولا ريب انه ليس فيه طلب اهانة الغير وجعله من اهل الشقاوة حتى انه لا

لا يليق بمرتبة الامام بل المراد ان بعض من صار من اهل الشقاوة لاستعداده وسوء عمله وانت تريد ان
يعطى مقامه هذا فاعطنا مقامه حتى تزيد في مقاماتنا في الجنة **في عبارات بعض المجتهدين**
اذا دخل الرجل بالخنثى والخنثى بالانثى وجب الغسل على الخنثى دون الرجل والانثى **اقول**
وذلك لان الخنثى ان كان ملحقا بالرجل فوطيه بالانثى يوجب غسله وان كان ملحقا بالانثى فلمقاربة
الرجل معه يوجب غسله فعلى التقديرين يجب على الخنثى الغسل واما الرجل والانثى فلا يجب على احد
منهما الغسل واما على الرجل فلاحتمال كون الخنثى رجلا فمقاربة الرجل الرجل في القبل بمنزلة الازار
لا يوجب الغسل واما على الانثى فلاحتمال كون الخنثى امراة ومقاربة الامراة للامراة لا يوجب الغسل
فلنا ان احتمال عدم وجوب سبب الغسل بالنظر الى كل منهما يسقط الغسل عن كل منهما بالاصالة عدم
التكليف الى ان يقطع بثبوته **روي في العيون** وغيره من كتب الاخبار عن علي بن موسى الرضا عليه السلم
عن ابيه موسى بن جعفر عليه السلم ان سليمان لما بلغ وادي النمل وقالت نملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم
الخ وطلبه سليمان بل ابن داود فقالت النملة فلم زيد في حروف اسمك حرف على حروف اسم ابيك داود فقال
سليمان ما لي بهذا علم قالت النملة لان اباك داود داوى جرحه بود فسمي داود وانت سليمان ارجو ان تلحق
بابيك الحديث **اقول** لما ذكرته النملة يحتمل وجوها **الاول** وهو الاظهر ان المعنى ان اباك لما
ارتكب ترك الاولى وصار قلبه مجروحا بذلك فداواه الله بقبول توبته ومحبته ولذا سمي داود اشتقاقا من الدواء
بالود وانت لم ترتكب ترك الاولى بل انت سليم منه فسميت سليمان مخصوص لعلتين للتسمية صار
علة الزيادة اسمك على اسم ابيك ثم لما كان كلاهما موهما لكون سليمان لسلامته افضل من ابيه سد
ذلك بان ما صدر منه لم يصر سببا لنقصه بل صار سببا لكمال محبته وتمام مودته وارجو ان تلحق بابيك
في ذلك **الثاني** ان المعنى ان اصل الاسم كان ذا جرح بود وهو اكثر من اسمك وانما صار بكثرة الاستعمال
داود ثم دعا له ارجو ان تلحق بابيك في الكمال والفضل **الثالث** ان المراد ان هذا الاسم مشتمل
على سليم وما يختص منه والسليم قد يستعمل في الجريح كاللديغ تفالا بصحته وسلامته وانت سليم من الداء
التي حصلت لابيك بعد مجروحيته لترك الاولى فلهذا سميت سليمان فالحرف الزائد للدلالة على وجود
الجرح فكما ان الجرح زايد في البدن او النفس من اصل الخلقة كان في الاسم حرف زائد للدلالة على ذلك وفيه
معنى لطيف وهو ان هذه الزيادة في الاسم الدالة على الزيادة في المسمى ليتناسب الاسم والمسمى
كالابل قد يكون الزيادة لغير ذلك **الرابع** ما يفهم مما ذكره الصدوق في الباب الذي اورد الخبر فيه
حيث قال باب العلة التي من اجلها زيد في حروف اسم سليمان حرف من حروف اسم ابيه داود فلعل ذلك فهم الخبر على

كرامة فرعي

حاشية

وتكلم معها في ذلك
قالت فقال النملة
لما ان الكرام ابوك
داود قال سليمان

المعنى انك لما كنت سليمان اريد ان يشتق لك اسم يشتمل على السلامة ولما ابوك داود داوا جرحه بالود
وصار كاملا ابدلك اراد الله تعالى ان يكون في اسمك حرف من حروف اسمه لتلحق به في الكمال فزيد بعد الالف
وقابلته لتمام التركيب وصحته من النون فصار سليمان والا لكان السليم كافيا للدلالة على السلامة فلذا
زيد حروف اسمك على حروف اسم ابيك ولو كان في الخبر من حروف اسم ابيك كما في بعض النسخ كان الصو
بهذا المعنى وهو كما ترى ان تلحق بابيك اي بتلك الزيادة فيكون متمما وكناية على انه انما زيد لذلك ولا
يخفى بعده هذا وقال الثعلبي في تفسيره رايت في بعض الكتب في ذكر حكاية النملة سؤالا وجوابا ثم قال و
منه فقالت النملة هل علمت لم سمي ابوك داود فقال لا قال لانه داوى جرحه بود ثم قال هل تدري لم سميت
انت سليمان قال لا قالت لانك سليم وانما ركنت الى ما اوتيت لسلامة صدرك وان لك ان تلحق بابيك ثم انبت

الى امير المؤمنين عليه السلام عينا عينان لم يكفيهما قلم وفي كل عين من العينين عينان نونان
نونان لم يكفهما دم وفي كل نون من النونين نونان **اقول** لم اعثر على بيان لهذا الشعر المنسوب
الى مولانا امير المؤمنين عليه السلام الا لبعض الافاضل المشاهير وبعدنا فاد بعض الاعلام في بيان معناه
ما لا يستفاد منه معنى محصل فمما يخطر بالبال في بيانه هو ان العين اشارة الى الابداع المعبر عنه بالقوس
النزولي وبالسلسلة الطولية والنون اشارة الى التكوين المعبر عنه بالقوس الصعودي والسلاسل
العرضية والمراد ان للواجب تعالى ابداعين ابداع المجردات وابداع الماديات والاول ينقسم الى ابداع
العقول وابداع النفوس والثاني ينقسم الى ابداع الاجسام الفلكية وابداع الاجسام العنصرية وله تعالى
ايضا تكوينات تكوين ما ليس له ادراك وشعور وتكوين ما له الادراك والشعور والاول ينقسم الى
تكوين الجماد وتكوين النبات والثاني ينقسم الى تكوين مدرك الكلي والجزئي وهو الانسان وتكوين مدرك
الجزئي فقط وهو غيره من الحيوانات ولنا ان نقول الاول ينقسم الى تكوين الاجسام المركبة وتكوين
اعراضها والثاني الى تكوين النفوس وتكوين القوى او نقول الاول ينقسم الى تكوين اجسام لا يتعلق بها
قوة مدركة اصلا وهي الاجسام الجمادية والنباتية وتكوين اجسام تتعلق بها قوة مدركة وهي الاجسام
الحيوانية والنباتية والثاني الى مدرك الكليات وهو النفس الناطقة الانسانية والى مدرك الجزئيات
وهو القوى الجزئية الانسانية والحيوانية ثم قوله لم يكفيهما قلم ولم يكفهما دم اشارة الى ان كل واحد
من الابداعين والتكوينين مما لا يمكن من احد غير واجب الوجود القيوم للكل **في الكافي** في روضته
عن اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اخالط اهل المروة من الناس وقد اكتفي بالدهن من الطيب
فامتنع من كل يوم فقال ما احب لك ذلك فقلت يوم ويوم لا فقال ما احب لك ذلك فقلت يوم ويومين

لا فضال الجمعة الى الجمعة يوم ويومين **اقول** يوم في المواضع مرفوع بالابتداء وخبره محذوف اي يكون
المسح به فيه او يمسح ويومين في الموضعين منصوب على الظرفية او الكل مجرور بتقدير في والاصول ان
يقال الحذف الالف من اخر اليوم من مسامحة الكاتب في رسم الخط وفي اخر الحديث ان المحبوب لك ان
تدهن في كل اسبوع مرة او مرتين **روى** حريز عن الصادق عليه السلام قال ان الله ملكا يكتب سرف
الوضوء كما يكتب عدوانه **اقول** المراد بالسرف صرف الماء اكثر مما ينبغي فيما حد الله وبالعدوان
التجاوز عما حد الله كغسل الرجلين مكان المسح **ورد في الحديث** من طريق الخاصة والعامة
عن رسول الله صلى الله عليه وآله نية المؤمن خير من عمله ونية الكافر شر من عمله **ورواه في الكافي**
بكلا جزئيه بزيادة وكل عامل يعمل على نيته وعليه اشكالان مشهوران **احدهما** ان الجزء الاول يدافع
ما في الاخبار عنه صلى الله عليه وآله افضل الاعمال احمزها اذ العمل احمز من النية وايضا وردت اخبار كثيرة ان المؤمن اذا هم
بطاعة كتبت له حسنة واحدة واذا فعلها كتبت له عشر حسنات وهذا صريح في ان العمل افضل **وثانيهما**
ان الجزء الثاني يخالف ما في الاخبار وعليه الاجماع ان النية المجردة لا مؤاخذة بها ولا عقاب عليها وقد
اجيب عن الاشكالين بوجوه **منها** ان المراد بنية المؤمن عقائده الحقة من معرفة الله والتصديق
بصفاته الكمالية ومعرفة النبوة واحوال النشأة الاخرى ولا شك انها افضل من العمل وتحصيلها
احمز منه والمراد بنية الكافر عقائده الكفرية ولا شك انها شر من اعماله الظاهرة وعدم المؤاخذة على النية لو
سلم فانما هي في نية التي سوى عقائده **ومنها** ان النية يعتبر فيها القربة والاخلاص وتخلص النية بحيث
لا يشوبها شائبة الرياء اشق من كل عمل واحمز من كل عمل واما ان النية المجردة تكتب بها حسنة واحدة و
العمل يكتب بها عشر حسنات فلان العمل لا ينفك عن النية فالنية مع العمل يكتب بها عشر حسنات والنية
المجردة يكتب بها حسنة واحدة وهذا لا ينافي شيئا والعمل بلا نية لا يكتب بها حسنة اصلا فالنية
فقط لها حسنة واذا تركب مع العمل يكتب للمجموع من حيث المجموع عشر حسنات من دون تبع اذ العمل
المجرد عن النية لا يكتب له شيء حتى يقال تكون تسعة من الحسنات بازاء العمل فقط حتى يلزم ان يكون العمل
خيرا من النية بل العشر بازاء المجموع من حيث هو واما ان نية الكافر شر من عمله فلانا لا نسلم اولا ان مجرد
النية لا عقاب عليه ولا مؤاخذه بل النية التي المراد منها الهم بالفعل ههنا ان تركت خوفا لله تكتب له حسنة
ومعلوم ان هذا لا يتصور في شأن الكافر وان تركت لمانع عارض يكتب به سيئة ولا يتجاوزان فعل المعصية
ايضا يكتب به سيئة فاذا كتب على مجرد النية سيئة واحدة وعلى العمل الذي يتضمن النية ايضا سيئة واحدة
لا يبقى شيء بازاء مجرد العمل فيكون النية شرا من العمل ومنه ان عمل الكافر بلا نية يترتب عليه عقاب ايضا فلا

يكون نيته شراً عليه و منها ان هذا الخبر ورد مورد الغالب من وقوع كل عمل بنية وكونها باعثة
له وكون نية المؤمن بنية فعل الخير ونية الكافر بنية فعل الشر فالمراد ان باعث عمل كل من المؤمن والكافر لما
كان بنيته فهي الاصل والعمدة في العمل ولولاها لم يتحقق عمل فنية الخير اي نية المؤمن خير مما يترتب عليه
من عمل الخير اذ لولاه لم يتحقق عمل ولا ريب ان الخير في نفسه والباعث للخير اولى من الخير الذي لا يكون
باعثا وقس على ذلك نية الكافر **روى** عن ابي عبد الله عليه السلام كان ابي ع يقول قل هو الله
احد ثلث القرآن وقل يا ايها الكافرون ربع القرآن وبمضمون هذا الخبر اخبار اخر ايضا كقول الصادق ع
كان ابي يقول قل هو الله احد يعدل ثلث القرآن وكان يحب ان يجمعها في الوتر فيكون القرآن كله وقوله
عنه ع قال قل هو الله احد ثلث القرآن وقل يا ايها الكافرون ربعه وكان رسول الله صلى الله عليه
آله يجمع قل هو الله في الوتر لكي يجمع القرآن كله **اقول** الوجه في كون قل يا ايها الكافرون ربع القرآن
ان مقاصد القرآن ترجع الى معرفة ما يجب اعتقاده نفيا او اثباتا وما يجب العمل به فعلا او تركا و
هذه السورة تشتمل على المقصد الاول خاصة فهي بمنزلة الربع واما الوجه في كون قل هو الله احد
ثلث القرآن فهو ان مقاصد القرآن الكريم يرجع باعتبار آخر هو اقرب الى التحقيق الى ثلثة معان معرفة
الله تع ومعرفة السعادة ومعرفة الشقاوة الاخرويتين والعلم بما يوصل الى السعادة ويبعد عن
الشقاوة وسورة الاخلاص يشتمل على الاصل الاول وهو معرفة الله تع وتوحيده وتنزيهه عن مشابهة
المخلوق بالصمدية ونفي الاصل والفرع والكفو كما سميت لها تخرام القرآن لاشتماله على تلك الاصول
الثلثة وعادلت السورة هذه ثلث القرآن لاشتماله على واحد منها وعن ابي الجارود عن ابي عبد الله
عليه السلام قال سمعته يقول كان علي عليه السلم يوتر بتسع سور **اقول** لعل المراد انه صلوات الله
عليه كان يقرء في كل من الثلث اي ركعتي الشفع وركعة الوتر لكل من الثلث اي التوحيد والمعوذتين
حل لغوي سئل العلامة محمد بن يعقوب بن محمد بن ابرهيم الشيرازي الفيروزآبادي صاحب القاموس
عن معنى قول سيدنا ومولانا امير المؤمنين صلوات الله عليه لصعصعة وافقك بالجواب في خذ المزن بشبابه
واجعل جندرنك الى مهبل حتى لا الغى لغية الا او دعتها حماطة جلجلانك فقال الصعصعة عضرطك بالحم
وخذ المسطريا باخسك واجعل جحمتك الى ثبحاجه لا انبس نبسة الا ادعيتها في لقطة رباطك فتعجب
الحاضرون من سرعة الجواب بما هو غريب من السؤال في الاشكال **اقول** بتفسير السؤال الرواق
المصعدة والجوب الارض والمزبر القلم والسنا نير الاصابع والمهرق الكاغذ ان الحد فتان تهبلي اي وجهي
والغى اي انطق والحماطة الحبة وفي الجلجلان القلب وفي تفسير الجواب العضرط كزبرج وجعفر العجان والاست

العصص والحنبط الذى من الذكر الى الدبر والصلة الارض واللبا بسر اوادض لم بمطر بين ممطو دين بين
صلالى والاباخس الاصابع واصولها والجمة بتقديم الجيم على الحاء العين ونبس ينبس نبسا ونبسة
تكلم واسرع وتحرك واكثر ما يستعمل فى النفى واللفظة الجبة والرباط والقلب فحاصل المعنى الصوف
متعد بالارض اى اجلس مستويا خذ القلم باصابعك وانظر بعينيك الى وجهى حتى لا انطق نطقا
يستقر فى قلبك حتى تكتب ما اقول بلا تغيير **سوال** مرتان لقينا غلامين فقالنا مرحبا بابينا وزوج
وابنى زوجينا **جواب** انا امراتين ولدت كل منهما ابنا فزوجت كل منهما بابن صاحبها فهما ابناهما
وزوجاهما وابنا زوجيهما **سوال** داشت يكى مرد دو زن دليذير هر دو بجز بى چه مستنير
زان دو يكى مرتبه عزيرا از سر نادانى خود داد شير كشت براو آن زن ديكر حرام تا بقيامت
نشود حل بذير **جواب** بود زنى متعه طفل صغير كشت از ان پس زن مرد كبير مرد از ان پيش
يكى زوجه داشت داد بدان طفل زن كهنه شير كشت بران مرد زن نو حرام بود چه معقود بطفل
صغير **مما نسب الى بعض الافاضل** جامعت اهلى فى النهار ثلثة ولم اغتسل فى ذلك
اليوم عامدا وكنت صحيح الجسم والماء حاضر وصليت خمسا بالجماعة مصيبا قيل فى شرحه ان جامع فى اول
البيت فعل ماض مضر للمعروف والمتردد الحيض والنفاس فى ظاهر والخفى انه لا احتياج الى هذا التاويل
البعيد اذ هذا الشعر صحيح على ظاهره من دون احتياج الى تاويل وبيانه ان مصلى المغرب والعشاء وبعد
صلوة الصبح ثم الظهر والعصر كلها بالجماعة فى المسجد بعده ثم جامع اهله ثلث مرات بعيد فيه يرتبط بها
جامع اهله فى النهار ثلثة ولم يغتسل فى ذلك اليوم عامدا وصلى خمس صلوات فى المسجد بالجماعة
مغالطة منطقية كل لا ممكن بالامكان العام فهو لا ممكن بالامكان الخاص وكل لا ممكن بالامكان
الخاص اما واجب او ممتنع فينتج كل لا ممكن بالامكان العام اما واجب او ممتنع ولا ريب فى بطلان هذه النتيجة
بيان الصغرى ان النسبة بين الممكن بالامكان العام والممكن بالامكان الخاص فكلما تحقق الثانى تحقق
الاول ولا عكس كليا وذلك لان سلب الضرورة من الطرفين يستلزم سلبها عن احدهما اعنى الطرف
المخالف بخلاف العكس ثم قد تقرر فى المنطق كل شيئين بينهما عموم وخصوص مطلق فبين نقيضيهما
ايضا عموم وخصوص مطلق ولكن بعكس العينين اى يكون نقيض الاخص اعم مطلقا من نقيض الاعم
كلى وعلى هذا فاذا كان الممكن بالامكان العام اعم مطلقا من الممكن بالامكان الخاص يكون اللاممكن بالامكان
الخاص فيصدق الصغرى واما بيان الكبرى فلان سلب ضرورة الطرفين اما يستلزم ضرورة طرف
الوجود وهو الوجوب او ضرورة طرف العدم وهو الامتناع فكل لا ممكن بالامكان الخاص اما واجب او ممتنع
العام احص مطلقا من اللاممكن بالامكان الخ فيثبت كل لا ممكن بالامكان العام فهو لا ممكن بالامكان الخاص

بالعموم والخصوص مطلقا اى يكون الممكن بالامكان العام اعم مطلقا من الممكن بالامكان الخاص صح

فثبت صدق الكبرى ايضا واما بطلان النتيجة فلان الامكان العام المقيد بجانب الوجوب والامكان الخاص
والمقيد بجانب العدم يشمل الامتناع بالامكان العام يشمل الواجب والممتنع فلا يجوز ان يشملهما نقيضه
اعني اللاممكن بالامكان العام فثبت بطلان النتيجة **والجواب** منع كلية الكبرى لان بعض اللاممكن
بالامكان الخاص هو اللاممكن بالامكان العام نظرا الى صدق الصغرى واللاممكن بالامكان العام
لا مصداق له اصلا ولا يصدق على شيء من الواجب والممتنع في الممكن بالامكان الخاص لما عرفت من ان الممكن
بالامكان العام يصدق على الثلثة فنقيضه اعني اللاممكن بالامكان العام لا يصدق على شيء منها فاذا
كان بعض اللاممكن بالامكان الخاص هو اللاممكن بالامكان العام نظرا الى صدق الكبرى والمفروض عدم
صدقه على شيء كيف يصدق الكبرى اعني كل لاممكن بالامكان الخاص اما واجب او ممتنع مثال ذلك انا اذا
قلنا كل لاشيء لاجوهر لم يصدق ان كل لاجوهر اما واجب او عرض لان بعض اللاجوهر هو اللاشيء
نظرا الى صدق الصغرى ولا مصداق له في الخارج ويمكن ان يمنع الكبرى من جهة اخرى وهو ان معنى كلية
الكبرى ان يوجد امر عام هو الاكبر وينقسم في ضمنه الاوسط كليا وهذه الكبرى ليست كذلك لانها راجعة
الى التقسيم لا الى الحمل الكلي فان معناها ان بعض اللاممكن بالامكان الخاص واجب وبعضه ممتنع فلا
يتحقق الكلية مثال ذلك انا اذا قلنا كل انسان حيوان وكل حيوان اما فرس او بقر او غنم او انسان او حمار
وهكذا لم يصدق ان كل انسان اما فرس او بقر الخ والثمرة فيما ذكرنا معمما باسم خضر فاطمه سلام الله
عليها من كلام شرف الدين يزدي چه درنسبت النقادم قدمه وپنج بکسر ثالث واشرف بکر جهيم
جمال ده ودي اوسط بدل اصغرستا که هستي هر زهر شبر امر مسبح مخفی اند کرچه حل ان
معما و بيانات ديگر از معميات ومشكلات موقوف بر بيان نسبت مؤلفه است كه انرا نسبت اربعة متناسبه
تاليف نيز گويند زيرا كه اين نسبت را اعتبار ميكنند در صناعت تاليف اعني صناعت موسيقي لهذا
ما ابتدا بيان نسبت تاليفيه واحكام انرا ميكنيم بعد از ان شاء الله حل معما مذكور پيش ميگوئيم
نسبت تاليفيه عبارتست از انكه نسبت فضل عدد اعظم بر عدد اوسط بفضل عدد اوسط بر
عدد اصغر مثل نسبت طرف اعظم بطرف اصغر باشد وبعبارت ديگر نسبت فضل بين العددين الاعظمين
بفضل بين العددين الاصغرين مساوي نسبت طرف اعظم باشد بطرف اصغر ومراد از اعظمين عدد
اعظم وعدد اوسط است ومیشود همچنانکه الاسه شي بن هیجده مکوسه شي معادل شش است الا ثمانیه
عشر پس سه وشش معادل هر شي است قسمت ميكنيم ولرا بر دويم خارج قسمت چهار است وهو
المطلوب واگر جهة الاعظم باشد كه شش است ميگوئيم نسبت سه شي مثل نسبت واحد است

ومراد از اصغرین علی اوسط وعدد اصغر است پس اعداد را از سه بیشتر نیست مثلا در سته واربعه
وثلثه میگوییم که این نسبت محقق است زیرا که فضل اعظم که شش باشد بر اوسط که چهار باشد دو است
وفضل چهار اوسط بر اصغر که سه باشد یکست و ظاهر است که نسبت دو بیک مثل نسبت طرف اعظم
است که شش باشد بطرف اصغر که سه باشد که هر دو نسبت ضعفی است و بنا بر عبارت اخری اعظمین
شش و چهار اند و اصغرین چهار و سه و از خواص این نسبت است که حاصل ضرب مجموع طرفین
در وسط مثل حاصل ضرب ضعف احد طرفین است در طرف دیگر مثلا در مثال مذکور حاصل
ضرب شش و سه یعنی نه که مجموع طرفین است در چهار که وسط است سی وشش است و حاصل ضرب دوازده
که ضعف احد طرفین است در طرف دیگر که سه است نیز سی وشش است و نیز از خواص این نسبت است که حاصل
ضرب وسط در عدد اعظم مثل حاصل ضرب ضعف وسط است در عدد اصغر و نیز حاصل ضرب وسط در عدد
اعظم مثل حاصل ضرب احد طرفین است در دیگر با اضافه عدد اکثر پس هرگاه یکی از اعداد مجهول باشد
وخواهیم آنرا تحصیل کنیم پس اگر آن مجهول عدد اصغر باشد سطح اوسط در اعظم را بگیریم و آنرا قسمت کنیم
بر مجموع اعظم و فضل آن بر اوسط تا اصغر حاصل شود مثالش خواستیم که اصغر ده و سی را بر نسبت
مذکور بیابیم سطح اوسط که ده است در سی که اعظم است که سیصد شد و آنرا بر مجموع اعظم و
فضل او بر اوسط که پنجاه است قسمت کردیم شش شد و بوجه دیگر فضل بین اوسط و اعظم را بگیریم و در
اوسط ضرب کنیم و حاصل ضرب را بر مجموع فضل اعظم قسمت کنیم و خارج قسمت را از اوسط نقصان کنیم پس
آنچه باقی میماند مطلوبست و اگر مجهول عدد اوسط باشد سطح اصغر در اعظم را بگیریم و آنرا بر نصف
مجموع اعظم و اصغر قسمت کنیم تا اوسط حاصل شود مثالش خواستیم که اوسط ۱۲ و ۴ را بیابیم
چون مسطح این عدد را که ۴۸ است بر ۸ قسمت کردیم خارج قسمت ۶ باشد و هو المط و بوجه دیگر
تفاوت میان اصغر و اعظم را بگیریم و آنرا در اصغر ضرب کنیم و حاصل را بر مجموع اصغر و اعظم قسمت
کنیم و خارج قسمت را بر اصغر بیفزائیم تا مطلوب حاصل شود مثلا در مثال ۶ و ۴ و ۳ تفاوت میان
شش و سه که سه است و آنرا در سه ضرب کردیم نه حاصل شد پس آنرا بر مجموع اعظم و اصغر که آن نیز نه است
قسمت کردیم یک حاصل شد پس آنرا باز دیگر بر اصغر که ۳ باشد ۴ حاصل شد که وسط است
و هو المط و اگر مجهول عدد اعظم باشد مسطح اوسط در اصغر را بر اصغر الا فضل الاوسط بر آن قسمت
کنند تا اعظم حاصل شود مثالش خواستیم که اعظم ۵ و ۹ را بیابیم چون ۴۵ را بر ۵ الا ۴ که یکست
قسمت کنیم خارج قسمت آن ۴۵ باشد و هو المطلوب و بوجه دیگر فضل اوسط بر اصغر را در اوسط

مطلوب کنیم و حاصل را بر فضل اصغر بر فضل مذکور قسمت میکنیم خارج قسمت را بر اوسط زیاده ۳ع
میکنیم تا مطلوب حاصل شود پس در مثال ۹ و فضل ۹ که اوسط است بر ۵ که اصغر است
ع۲ است از ابر اوسط که ۹ است ضرب کردیم ع۳ شد و او را بر ۱ که فضل اصغر است بر فضل
مذکور قسمت کردیم خارج قسمت ع۳ شد از ابر اوسط که ۹ است زیاد کردیم ۵ع شد و هو
المطلوب و بعضی از شعرا استخراج هر یک از اعظم و اصغر و اوسط بطریق مذکور مذکور شد
بنظم و هو هکذا نسبت تالیف ار خواهی ز اعداد ثلث عرضه دارم شرح ان اصغا کن ای فخر
انام نسبت فضل دو اعظم بفضل اصغرین راست همچون نسبت اعظم با اصغر دان
مدام چون بود مجهول از این هر سه عدد تا که یکی باز گویم شرح استخراج ان یکیک
تمام فضل اوسط را بر اصغر ابتدا اوسط ضرب کن حاصلش بر اصغر الا فضل قسمت
کن مدام خارج قسمت بر اوسط کر فزائی حاصلش جانب اعظم معین کردد و هو المرام فضل
اعظم بر اوسط انکهی باید زدن حاصلش بر فضل تا اعظم چه باید انقسام خارج قسمت بر
اوسط کر فشانی گردد درست یا فی ان جانب اصغر بود ما الاکلام فاضل اعظم از اصغر هم در
اصغر ضرب کن منضم بر جمع هر دو جانبت کن اهتمام خارج قسمت بر اصغر کن زیاده تا شود
اوسط اعداد تالیفیت روشن و السلام و ممکن است تحصیل هر یک از اصغر و اوسط و اعظم
بطریق جبر و مقابله باین طریق که در مثال ثلثه و اربعه و سته هر گاه مجهول
اصغر باشد که ثلثه است از اشیء فرض میکنیم و میگوئیم نسبت این شیء بسته مثل نسبت
اربعه الا شیئا است با اثنین پس حاصل ضرب اربعه الا شیئا در سته که بیست و چهار الا شد
معادل هشت شیء است پس قسمت میکنیم بیست و چهار را بر هشت خارج قسمت سه است
و هو المطلوب **و اگر مجهول** وسط باشد که چهار است میگوئیم نسبت شش
بسه مثل نسبت شیء است بشش شیء و ضرب میکنیم شیء الا ثلثه را در شش حاصل میشود شش
شیء الا ثمانیة عشر و ضرب میکنیم سه در شش شیء حاصل میشود هیجده الا سه شیء پس هیجده
مکر سه شیء معادل شش شیء است الا ثمانیة عشر پس سه و شش معادل نه شیء است قسمت
میکنیم اولا بر دوم خارج قسمت چهار است و هو المطلوب **و اگر مجهول**
اعظم باشد که شش است میگوئیم نسبت سه بشیء مثل نسبت واحد است بشیء الا چهار
و حاصل ضرب طرفین سه شیء است الا اثنی عشر و حاصل ضرب وسطین شیء است پس شیء

الاجهما و حاصل ضرب طرفین سه شیء است لا اثنی عشر و حاصل ضرب وسطین شی است پس شیء واحد معادل سه شیء الا اثنی عشر و بعد از جبر سه شیء معادل شیء و اثنی عشر خواهد بود و بعد از مقابله دو شیء معادل اثنی عشر خواهد بود پس قسمت میکنیم ثلاثه بر اول خارج قسمت شش است و هو المطلوب و چون توضیح نسبت مؤلفه و طریق استخراج مجهول معلوم شد **در بیان حل معمای** مذکور میگوئیم که چون نه و پنج که وسط و اصغر اند معلوم‌اند ثالث آنها که اعظم باشد بطریقیکه مذکور شد تحصیل کنیم و او هم چنانکه معلوم شد چهل و پنج است پس کمال دوری او وسط را میگیریم و آن هشتاد و یک است زیرا که کمال دوری هر عددی که آنرا کمال شعوری آن عدد نیز خوانند عبارت است از مجموع اعدادیکه حاصل شود از جمع واحداً ان عدد و از آن عدد تا واحد شکی نیست که هرگاه از یک تا نه جمع شود مجموع چهل و پنج هست بشرط آنکه نه هم داخل باشد و از نه تا واحد که نه داخل نباشد سی و شش است و مجموع هشتاد و یکست و بعبارة دیگر کمال دوری هر عدد که آنرا کمال شعوری نیز خوانند عبارت است از مربع آن عدد و کمال ظهوری هر عددی عبارت است از مجموع اعداد مبتدئه از واحد تا آن عدد و نظر بقضای شعر هشتاد و یک را بدل اصغر که پنج باشد میگیریم بعد ازین حاصل میشود فاطمه که اسم مبارک حضرت فاطمه علیها الصلوة والسلام است و هو المطلوب **معمای ایضاً باسم فاطمه** من کلام شرف الدین مذکور بنگر که کی ز عدد ابستوه کیش نه جلوه کرمبادو نوع از کمال خویش مراد از دو نوع کمال کمال شعوری نه فا است و کمال ظهوری آن یعنی از واحد تا نه ما است چون نه که طاس است جلوه گر شود یعنی واقع شود مبادا و مه فاطمه حاصل شود و هو المطلوب **معمای باسم ولی** از گفته نصیر همدانی در نسبت مؤلفه جوئی سی و ده فنی اصغر بجوی و سنا مقدم بر اعظمش تا جلوه گر شود نهان خانه خیال یا بتی که شاه دلها بود غمش حل این معما بعد از احاطه بانچه مذکور شد در بیان نسبت مؤلفه در غایت ظهور است زیرا که هرگاه طرف اعظم و طرف اوسط در نسبت مؤلفه سی و ده یعنی لام و یا باشد طرف اصغر آن واو خواهد بود و چون نا را بر طرف اعظم که لام باشد مقدم داریم اسم ولی حاصل شود **و کیفیت** تحصیل طرف اصغر که مجهول است بنحو نسبتیکه سابقا بیان شد یعنی بیکی از وجوه مذکوره باید استخراج شود مثلا از جمله وجوه مذکوره آنستکه زیادتی طرف اعظم بر اوسط در طرفها و وسط ضرب شود و حاصل ضرب بر مجموع زیادتی طرف اعظم بر طرف اوسط و طرف اعظم قسمت شود و خارج قسمت از طرف اوسط کم شود انچه باقی بماند طرف اصغر باشد پس در ما نحن فیه میگوئیم طرف اعظم سی است و طرف اوسط ده است زیادتی سی بر ده بیست است و حاصل ضرب بیست در ده دویست است و خارج قسمت دویست

ایضاً معمای فاطمه

که از دو ... نیز خوانند و کمال الظهور ... و دانستی که کمال شعوری چه

بر مجموع سی و ز با دلیل بیه بوده که پنجاه است چهار است و چون چهار از ده که طرفها و وسط است کم شود
باقی شش است که آن مطلوب است که طرفها اصغر باشد و چون نشستن بعضی و او بر لام و با مقدم داریم مطلوب
که اسم ولی است حاصل میشود **سؤال** اگر سؤال کنند که هشت کس داخل مجلی شدند چند احتمال در ترتیب
نشستن ایشان متصور است **جواب** آنکه چهل هزار و سیصد و بیست احتمال متصور است زیرا
که در نشستن دو شخص دو احتمال متصور است و در نشستن سه شخص شش احتمال متصور است بجهة
آنکه ثالث ممکن است که مقدم بر هر دو کس باشد یا متوسط یا مؤخر در ترتیب نشستن دو کس دو احتمال
است و حاصل ضرب دو در سه شش است بنابراین در نشستن چهار کس بیست و چهار احتمال باشد و در
نشستن پنج کس صد و بیست احتمال و در نشستن شش کس هفتصد و بیست احتمال و در نشستن
هفت کس پنج هزار و چهل احتمال و در نشستن هشت کس چهل هزار و سیصد و بیست احتمال متصور
باشد و از این بیان ظاهر شد که از این بیت که شیخ [illegible] شبنم مطلع بیع یکرنگم وتیمم حبیبم
بنیم وسیم بحسب تقدیم و تأخیر الفاظ چهل هزار و سیصد و بیست صورت حاصل میشود **حدیث**
فی الکافی عن محمد بن مسلم قال سمعت ابا عبد الله علیه السلم یقول انی لا اعرف خیارکم عن
شرارکم بلی والله وان شرارکم من احب ان یوطأ عقبه انه لابد من کذاب او عاجز الرأی **اقول** المفرد الأخیرة
من الحدیث یحتمل معنیین احدهما ان من احب ان یوطأ عقبه لابد ان یکون کذابا او عاجز الرأی لانه لا یعلم
جمیع ما یسئل عنه فان اجاب کل ما یسئل عنه فلابد من الکذب وان لم یجب عما لا یعلم فهو عاجز الرأی والثانی
انه لا یبقی الارض من کذاب یطلب الریاسة ومن عاجز الرأی یتبعه **حدیث آخر** عن ابی عبد الله علیه السلم
حقیق علی الله ان یدخل الضلال الجنة فقیل کیف ذلک جعلت فداک قال یموت الناطق ولا ینطق الصامت
فیموت المرء بینهما فیدخله الله الجنة **اقول** المراد من الضال من لم یعرف امام زمانه فانه قال ع حقیق علی
الله ان یدخل بعض الضلال الجنة فقال الراوی وکیف یکون ذلک فقال ع ذلک بان یموت الامام الناطق
ولم یظهر الامام بعده اماما منه فیموت الرجل ما بین موت امام الاول لعدم اظهار امام الثانی فیصدق
الضال علی هذا الرجل مع کونه من اهل الجنة لعدم تقصیر منه فی عدم معرفة الامام علیه السلام **مسئلة**
نحویة ربما توهم ان الزهراء فی قولنا فاطمة الزهراء صفة مرفوعة وعلی هذا ففاطمة ایضا مرفوعة ولیس
الامر کذلک لان الزهراء لقب لفاطمة لا صفة لها لورود الروایة بانها سمیت الزهراء ونقل الثقات بانها
لقبها لا صفة وللنبات رابضة وعلی هذا فیجب اضافة الاسم الیها وجعلها مجرورة وجعل الاسم منصوبا
علی انه منادی مضاف کما قال ابن مالک وان یکونا مفردین فاضف حتما والا اتبع الذی ردف

فائدة

فائدة غريبة قد اشتهر عند النحاة ان كل فعل لا بد له من فاعل وقد وجد بالاستقراء افعال لا فاعل لها منها طالما وقلما وكثر اذا كفت بما نحو قلما طال ما قام زيد وبعضهم قال ان هذا الما مصدرية فاعلها مصدر الفعل المذكور بعدها اغنى الفتى في المثال المذكور ومنها الفعل المؤكد نحو اتاك اتاك اللاحقون احسن احسن فانما جيء بالثاني ليؤكد الاول لا ليسند الى شيء وليس من باب التنازع والا لاضمر في واحد من الفعلين وليس الامر كذلك ومنها كان الزائدة نحو على كان المسومة العراب كذا اخواتها اذا زيدت نحو ما اصبح ابردها وما امسى ادفاها والفاعل قد يحذف لفظا نحو الزيدان اكرم القوم والزيدون اهانوا القوم **تنبيه نحوي** فلقد صرح غير واحد من النحويين بان الجملة المضاف اليها لا يجوز ان يشتمل على ضمير المضاف وتوبله انه لم يوجد في القرآن ضمير المضاف في الجمل المضاف اليها مع كثرة ورود هذه الاضافة فيه وعلى هذا فلفظ فيه في دعاء غسل الوجه في الوضوء اعني قوله اللهم بيض وجهي يوم تسود فيه الوجوه زيادة وقعت فيه سهوا من النساخ **شعر عربي** وكان ابنا عدو كاثراه له زيادة حروف في تصغير هذا الشعر في ذم علة لعضد الدولة في ذم ابني العدو لما عدتهما اياها في حضوره مثل الياءين من حروف ابنين يوجبان تصغيرا بهما سلم او في عين عضد الدولة كان الياءين يوجبان تصغير الانسان **حديث مشكل** روي عن امير المؤمنين ع انه قال من طال هن ابيه فقد تمنطق به **ولي توجيهان** الاول ان طول الهن كناية عن كثرة الاولاد نظرا الى ان طول الهن المراد منه هنا الذكر باعث لزيادة شهوة الرجل والمرأة والتذاذهما بالوطي فيصير منشأ لانعقاد النطفة والحمل والتمنطق هو لبس المنطقة وشدها على الظهر كناية عن تقوية الظهر وشد العضد فالمعنى من طال هن ابيه اي من كثر اخوته فقد تقوى ظهره وهذا المعنى يستفاد من كلام صاحب القاموس حيث قال فيه المنطقة ما ينتطق به كمنبر وكتاب شقة يلبسها المرأة وتشد وسطها فترسل الاعلى على الاسفل الى الارض والاسفل ينجر الى الارض وانتطقت لبسها والرجل شد وسطه بمنطقة كتنطق وقول علي عليه السلم من يطل هن ابيه ينتطق به اي من كثر بنو ابيه يتقوى بهم والثاني انه من قبيل الولد سر ابيه والمراد من كثر قبايح ابيه من الاوصاف الذميمة والاخلاق الرذيلة يتصف اولادها وبنوها بنوتي ابيه الثالث ان المعنى من شاع عيوب ابيه ومثالب وقبايح الرذيلة احاط به شنارها ولحق به عارها فلزمته وان لم توجد فيه العيوب والرذايل وهذا المعنى وان كان قريبا من سابقه الا ان بينهما فرقا ظاهرا الرابع ان المعنى من كثر في مجلس ذكر قبايح ابيه ومعايبه تمنطق لدفعه ونصلب للاعتذار من قبل ابيه وهذا يحتاج الى تقدير مضاف وجعل الباء بمعنى اللام وهذا بناء على راي من يجوز نيابة حروف الجر بعضها عن بعض وينوقف تضمين تمنطق معنى اشتغل ان لم يجز نيابة حروف

الجر بعضها عن بعض وبنا ذلك ان البصريين ذهبوا الى ان حروف الجر لا ينوب بعضها عن بعض بقياس
كما ان حروف الجزم وحروف النصب كذلك وما يوهم ذلك فهو عندهم اما باول تاويلا يقبله اللفظ كما في قوله
تعالى لَاُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ ان في ليست بمعنى على ولكن شبّه المصلوب لتمكنه من الجذع بالحال في الشيء او
تضمين الفعل معنى فعل اخر يتعدى بذلك الحرف كما ضمن بعضهم شربن في قوله شربن بماء البحر ثم ترفعت متى
لجج خضر لهن نئيج معنى روين وضمن حسن في قوله تعالى وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ معنى لطف والكوفيون
ذهبوا الى جواز ذلك من غير شذوذ ومذهبهم اقل تعسفا فالظاهر ان في في جذوع النخل للاستعلاء
وانها بمعنى على والباء في بماء البحر للتبعيض وانها بمعنى من والباء في احسن بي للغاية وانها بمعنى الى هكذا حديث
روى الشيخ في التهذيب عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال اكثر ما يكون الحيض ثمان وادنى ما يكون ثلثة اقول الظاهر ان المراد ان اكثر عادات النسا في الحيض ثمان بمعنى ان الغالب في اكثر
النسا ان عادتهن في الحيض ثمانية وكون عادتهن ثلثة قليلة وليس المراد ان اكثر ايام الحيض ثمانية واقلها
ثلثة كما فهم الشيخ ثم قال انه شاذ اجمعت العصابة على ترك العمل به ثم الظاهر ان ترك التاء في قوله ثمان
باعتبار الليالي تنبيه لغوي يقولون المشورة مباركة يبنونها على مفعلة كما هو المشهور بينهم
وهو غلط والصواب انها مشورة على وزن مثوبة ومعونة كما قال بشار اذا بلغ الراي المشورة فاستعن
براي لبيب او نصيحة حازم ولا تحسب الشورى عليك غضاضة فان الخوافي رافدات القوادم والاصل
في المشورة بضم الواو وكسرها فنقلت حركة الواو الى ما قبلها وسكنت الواو وقيل مشورة تنبيه نحوي
لغوي ما في الالسنة من ان فلانا اضعف من فلان ليس المراد منه التفضيل التصغير والنضافة التي هي الخفة
مرادهم من قولهم هو انضف منه انه اقوى منه بالنضافة التي هي الخفة لكونه مصدر ضعفت القوم اي خدمتهم
فيما ينسب الى امير المؤمنين عليه السلام وسيد الموحدين صلوات الله عليه ما شبعت مكتنة الا رد على لبنا
والمعروف ان المراد من قوله عليه السلام ما شبعت مكتنة ما اكلت في الشبع سمكا ومن قوله ولا رد على لبنا
شرب في الاربعاء لبنا مسئلة نحوية قولهم لاها الله وقولهم اي الله ها في الاول عوض عن حرف
القسم اعنى الواو ولما بينهما من التناسب في الظرفية في المخرج فكان حرف القسم اعنى الواو باقيا بحاله ومعناه
القسم بالله على نفي الكلام الذي نفاه بقوله لا ولكونها عوضا عن الواو وقائما مقامه يكون الله مجرورا
بها واما الثاني اعنى اي الله فاصله اي والله حذف حرف الجر وانتصب لفظ الله على نزع الخافض وليست
لفظة اي عوضا عن الواو المحذوف بل هي اعنى اي جواب لمن سئل والله قسم بالله عليه ثم ها ان الكلمتين
مما جوز فيهما التقاء الساكنين في كلمة واحدة لان ها في الاول لما كانت عوضا عن المحذوف نزلت منزلته

حديث

تنبيه لغوي

مسئلة نحوية

الجزء من الكلمة فيتحقق التقاء الساكنين وكذا لفظة اي لما كانت ساكنة وكرهوا ان يكسروا همزة الله تحقق
فيه التقاء الساكنين الآن ذلك على سبيل الجواز دون الوجوب لانه يجوز في نحو لاها الله حذف الالف
وفي اي الله حذف الياء وفتحها انته اي الله ولاها الله مخير ان شئت جمعت فيها بين الساكنين وان شئت
لم تجمع بينهما بل حذفت الالف في الاول وحذفت الياء او فتحها في الثاني **قوله سبحانه** ولا نكتم شهادة
الله انا اذا لمن الآثمين قد روي عن امير المؤمنين عليه السلام والشعبي الوقف على شهادة والابتداء بلفظ الله
بالمد وروي ايضا بغير المد وبناء الاول على طرح حرف القسم وتعويض حرف الاستفهام عنه وبناء الثاني
على حذف حرف القسم من دون تعويض كما ذكره سيبويه من ان منهم من يحذف حرف القسم ولا يعوض
عنه همزة الاستفهام فيقول الله لقد كان كذا واي والله لقد كان كذا وعلى اي تقدير الآية هكذا
ولا نكتم شهادة والله **معمّا** باسم زن   قطر آن دايره كز كل محيط   جذر تصحيف ضد نسبه بود
همنشين مصحف كردم نام آن   دانكه بنده را نبود   ضد نسبه نقد بود بنون و قاف وجذر تصحيف
آن نقد است بنا و قاف وعدد حروف آن چهار صد هشتاد وچهار است وجذر آن بيست و دو است ودايره
هرگاه محيط آن بيست و دو فرض شود بايد قطر آن هفت باشد زيرا كه محيط سه برابر و سبع قطر است
كه قطر ثلث الاسبع محيط باشد بحساب ابجد هفت زاء معجمه است پس جذر تصحيف ضد نسبه زاء معجمه است
وچون آن مقارن شود با مصحف علامت عقرب كه راء مهمله است زيرا كه نشان عقرب در نجوم زاء معجمه است
وتصحيف آن راء مهمله است حاصل ميشود **قوله تع** حتى اذا اتيا اهل قرية استطعما اهلها
ان قيل ما النكتة في وضع المظهر هنا موضع المضمر اذ كان حق الكلام ان يقول استطعماهم قلنا كان
النكتة فيه التاكيد والتنصيص على الذم وقيل ان قوله تع استطعما صفة لقوله قرية وليس جوابا للشرط
وجوابه هو قوله قال وعلى هذا فالاتيان بالاهل مضافا الى ضمير القرية لازم لتحصيل الربط بين الصفة
والموصوف فلا يكون من باب وضع المظهر موضع المضمر حتى يحتاج الى نكتة ويرد عليه انه كان من الجائز
ان يجعل قوله استطعما صفة لاهل قرية بل هو الاولى اذ الاستطعام انما كان منهم وح كان الاتيان بالضمير
كافيا من دون احتياج الى اعادة الاهل فما الباعث لجعله صفة لقرية دون الاهل مع كونه احضر وافصح
ويمكن ان يقال النكتة في ذلك تقوية القرينة مع جريان سائر الاوصاف والاحكام هنا على القرية كقوله تع
فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض فاقامه **قوله تعالى** في اواخر سورة البقرة فاستشهدوا
شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء ان تضل
احديهما فتذكر احديهما الاخرى المشهور بين المفسرين ان الضمير في احديهما في الموضعين يرجع الى

امرأتين والمعنى ان لزوم امرأتين لاجل ان تنسى احديهما فتذكر احديهما وهي المتذكرة للاخرى اعني الناسية
فان قيل ما النكتة في وضع احديهما موضع الضمير مع انه اخصر بان يقال فتذكرها الاخرى اي فتذكر المرأة
الناسية المرأة الغافلة المتذكرة قلنا الظاهر ان النكتة فيه انه على تقدير الاتيان بالضمير لكن يلزم تقديم
المفعول على الفاعل مع ان الاصل والاولى ان يتقدم الفاعل وعلى هذا فاحديهما فاعل والاخرى
مفعول فاحديهما هي المتذكرة والاخرى هي الناسية لا العكس ويمكن ان يكون المراد باحديهما الاولى
هي احدى الامرأتين وباحديهما الثانية هي احدى الشاهدتين وعلى هذا فلا اشكال ويمكن ان يقال النكتة
فيه انه مع تذكر احديهما ونسيان الاخرى يمكن في بعض الصور ان يذكر كل واحدة منهما الاخرى وفي ذلك يمكن ان
يكون المتذكرة متذكرة في الجملة فاذا احكمت ما في ذكرها تذكرها الاخرى الناسية وحينئذ حاكية للقصة
على التفصيل فتذكرت المتذكرة في الجملة على التفصيل وعلى هذا القول لو قال فتذكرها الاخرى لكان
يلزم انحصار التذكير واحدة فقط وهي المتذكرة ولما قال فتذكر احديهما افاد تذكير كل منهما الاخرى
في صورة نسيان احديهما تم في الاية اشكال النحو وهو ان كان في قوله لم يكونا تامة واسمها شهيدين من
الرجال فيصير المعنى فان لم يكن الشهيدان من الرجال رجلين وظاهر ان هذا غير صحيح لاستلزامه سلب
الشيء عن نفسه جوابه ان هذا من باب التجريد والمراد انه ان لم يكن الشهيدان رجلين لا الشهيدان من الرجال
بان يوجد الشهيدان او اكثر ولكن لم يوجد فيهم اثنان من الرجال فلا ترجح ان يكون بدل رجل امرأتين
ويمكن ان يجعل كان تامة ويجعل رجلين حالا **قوله تعالى** في سورة الاعراف ونادى اصحاب
الجنة اصحاب النار ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا
ان قيل لم لم يقل ما وعدكم كما قال ما وعدنا وما النكتة في ذلك قلنا النكتة فيه ان ما ساءهم من
الموعود لم يكن باسره مخصوصا وعده بهم كنعيم اهل الجنة والبعث والحساب والحاصل ان الموعود المخصوص
وعده بهم هو دخولهم في النار وتعذيبهم بها ولا ريب في ان ما يسوؤهم ويوجب حسرتهم وندامتهم لا ينحصر
بذلك بل دخول المؤمنين في الجنة وتنعمهم فيها ايضا مما يسوؤهم ويوجب ندامتهم ووعد ذلك انما كان
للمؤمنين دونهم فلو قال وعدكم ينحصر موجب ندامتهم بمجرد تعذيبهم بالنار فاطلق الوعد ليعم الكل
ويكثر ندامتهم وحسرتهم ويمكن ان يكون النكتة فيه بعدهم عن خطاب التخاطب عند ما يلينهم اهليتهم
لذلك وان كان بوعد العذاب **سؤال** لي خالة انا خالها ولي عمة انا عمها فاما التي انا عمها
فان ابي امها ابوها اخي واخوها ابي ولي خالة هكذا رسمها فسما مجوسا ولا مشركين
شريعتنا احداهما **جواب** الرجل الذي له عمة وهو عمها وهو رجل له اخ لامه وجدته لابيه فزوج

الاخ بالجملة فاولدها بنتا فتلك البنت عمة هذا الرجل لانها اخت لابيه وهو عمها لانه اخو ابيها واما
التي له خالة وهو خالها فهو رجل له جلة تزوج اخ لابيه فزوج الجد بالاخ فاولدها بنتا فهذه البنت
خالة الرجل لانها اخت امه وهو خالها لانه اخو امها **سؤال** اگر پرسند که علت تضاعیف شطرنج
که شصت و چهار است چند است و هرگاه اعداد در خانهای آن کندم فرض شود در خانه اول یکدانه
کندم گذاشته شود و تضعیف شود تا خانه آخر و زنان کندم مجموعا چه قدر میشود **جواب**
بدانکه اگر در خانه اول یکدانه کندم فرض شود و تضعیف شود تا آخر مجموع کندکه بر سبیل تضعیف
در شصت و چهار خانه گذاشته بقدر ربیست که دو بیست و پنجاه و شش مملکت فرض شود که در هر مملکتی
دو بیست و پنجاه و شش شهر باشد و در هر شهری دو بیست و پنجاه و شش کاروانسرا بود و در هر کا
روانسرائی دو بیست و پنجاه و شش حجره باشد و در هر حجره دو بیست و پنجاه و شش خروار کندم باشد
و هر خرواری دو بیست و پنجاه و شش من باشد و هر منی دو بیست و پنجاه و شش درم باشد و هر درمی
دو بیست و پنجاه و شش دانه باشد مگر یک درم از آنجمله کدانه دو بیست و پنجاه و پنج دانه باشد اما اول
اینمطلب را بیان میکنیم بعد از آن بنا میکنیم بقواعد حساب که عدد این تضاعیف چند میشود لهذا
میگوئیم که حکیمی که واضع شطرنج بود چون او را وضع کرد و بنظر پادشاه عصر رسانید و در نظر پادشاه
بسیار مستحسن افتاد پادشاه باو گفت که صله آنچه توقع داری که چون خانهای عرصه شطرنج هشت
در هشت است چنانچه مجموع شصت و چهار خانه است توقع دارم اول از آن یکحبه کندم شفقت فرمائید
و در خانه دوم دو حبه و در خانه سیم چهار حبه و در خانه چهارم هشت حبه و هم چنین بر وجهی که
حصه هر خانه ضعف خانه سابق باشد تا انتها امتداد کنند که حاصل شود باتمام ببنده شفقت
فرمائید چون پادشاه این سخن شنید از آن حقیر شمرده حمل بر نادانی حکیم نمود حکیم از این معنی منفعل
شد گفت آنچه من طلب کردم خزانه پادشاه بآن وفا نمیکند پس از اسباب الابتدا تفهیم پادشاه نمود
و خلاصه بیان آنکه بدستور مذکور بجهت خانه اول یکدانه کندم فرض میکنیم و بجهت خانه
دوم دو دانه پس حصه این دو خانه سه دانه باشد و آنرا با چهار حبه خانه سیم جمع کنیم هفت حبه شود
و آنرا با هشت حبه خانه چهارم جمع کنیم پانزده حبه شود و آنرا با شانزده حبه خانه پنجم جمع کنیم سی و
یک شود و آنرا با سی و دو حبه خانه ششم جمع کنیم شصت و سه شود و آنرا با شصت و چهار حبه خانه
هفتم جمع کنیم صد و بیست و هفت شود و آنرا با صد و بیست و هشت حصه خانه هشتم جمع کنیم دو بیست
و پنجاه و پنج شود و در این هنگام خانهای یکسطر تمام شده باشد اندو بیست و پنجاه و پنج صد و بیست

هشت حصّهٔ هشتم باشد صد و بیست و هفت حصه سایر خانها سطر اوّلست که هفت خانه باشد چون حصّهٔ خانهٔ
خانهٔ هشتم ۱۲۸ است حصّه خانهٔ هم که اول خانه سطر دوّم است ۲۵۶ است که ضعف آنست پس تا این
دویست و پنجاه و شش حبّه را که حصّهٔ خانهٔ اول سطر دوّم است درهمی فرض کنیم پس جمع خانها سطر اوّل یک
درم باشد الّا حبّه زیرا که حصّه خانهٔ هشتم ۱۲۸ حبّه بود و حصّهٔ سایر خانها ۱۲۷ حبّه بود و مجموع
۲۵۵ حبّه میشود و چون یک درم که خانهٔ اول سطر دوّم است ۲۵۶ است پس ۲۵۵ که حصّه خانها سطر
اوّلست یک درمست الا یک حبّه و بمثل بنا مذکور جمع هشت خانهٔ سطر دوّم ۲۵۵ درم باشد و چون یک درم
الا حبّه سطر اوّل بر آن اضافه شود ۲۵۶ درم شود پس مجموع خانها دو سطر دویست و پنجاه و شش درم
باشد الّا حبّه پس این مقدار یکمن فرض کنیم و چون حصّهٔ خانهٔ هشتم از سطر دوّم صد و بیست و هشت درم
میشود لهذا ضعف آن که ۲۵۶ است حصّهٔ خانهٔ اوّل از سطر سیم میشود پس حصّه خانهٔ اول سطر ثالث یکمن
است نظر بفرض مذکور پس بمثل بنائی که مذکور شد جمع خانها سطر ثالث ۲۵۵ من باشد و چون یک
من الا حبّه سطر دوّم بر آن اضافه شود ۲۵۶ من باشد الا حبّه پس حصّه جمیع خانها سه سطر همین قدر یعنی
۲۵۶ من باشد الا حبّه پس این مقدار را یکخروار فرض کنیم و چون حصّهٔ خانهٔ هشتم از سطر سیم ۱۲۸ من بود
لهذا ضعف آن ۲۵۶ من است حصّه خانهٔ اوّل سطر چهارمست پس حصّهٔ پنجخانه نظر بفرض یکخروار خواهد بود
و بمثل بیان مذکور جمیع خانها سطر چهارم ۲۵۵ خروار خواهد شد چون یکخروار الّا حبّه که حصّه جمیع
خانها سطر سیّم است بآن اضافه شود ۲۵۶ خروار خواهد شد پس حصّهٔ جمیع خانها چهار سطر این مقدار
یعنی ۲۵۶ خروار خواهد بود الّا یک حبّه پس این مقدار ۲۵۶ خروار را یک حجره فرض کنیم و بدستور مذکور بیان
کنیم که جمیع خانها پنج سطر ۲۵۶ حجره شود و این را کاروانسرائی فرض کنیم و بطریق مذکور بیان کنیم جمیع خانها
شش سطر ۲۵۶ کاروانسرا باشد و این را شهری فرض کنیم و بطریق مذکور بیان کنیم که جمیع خانها هفت
سطر ۲۵۶ شهر باشد و این را مملکتی فرض کنیم و بمنوال مذکور بیان کنیم که جمیع خانها هشت سطر ۲۵۶ مملکت
باشد پس حاصل تضاعیف خانهای شطرنج بنابر تقریر مذکور دویست و پنجاه و شش مملکت باشد که در
هر مملکتی دویست و پنجاه و شش شهر باشد که در هر شهری دویست و پنجاه و شش کاروانسرا باشد و در
هر کاروانسرائی دویست و پنجاه و شش حجره باشد و در هر حجرهٔ دویست و پنجاه و شش خروار گندم باشد
که هر خرواری دویست و پنجاه و شش من باشد و هر منی دویست و پنجاه شش درم باشد و هر درمی دویست
و پنجاه شش حبّه باشد الّا یک درم از آنجمله ۲۵۵ حبّه باشد و چون حقیقت حال در تضاعیف
بیوت شطرنج از این حیثیت معلوم شد میگوئیم هر گاه خواهیم عدد تضاعیف مجموع خانها شطرنج

بدانکه کران عدد جمیع حبّات کندم اینستکه در دویست و پنجاه و شش خانه فرض شده از ابتدا و طریق میتوان
معلوم کرد طریق اوّل اینستکه عدد بیوت شطرنج که شصت و چهار است یکبار دو بر می‌بینیم که عدد تضعیفات
ان تا واحد چند است یعنی بر ببینیم که واحد چند مرتبه که مضعّف شود عدد خانه‌ها مذکوره یعنی خانه‌های
شطرنج حاصل میشود پس اثنین را بعدد ان تضعیفات مربع کنیم یعنی اثنین را مربع کنیم تا از حاصل
مربع کنیم و همچنین تا بربع ان عدد حاصل شود بعد از آن یکی از مربع اخیر نقصان کنیم تا مطلوب حاصل
شود و بنا بر این میکوئیم عدد تضعیفات تمام تا واحد شش است زیرا که تضعیف واحد دو است و تضعیف
دو چهار است و تضعیف چهار هشت است و تضعیف هشت شانزده است و تضعیف شانزده سی و دو است
و تضعیف سی و دو شصت و چهار است و این مجموع شش تضعیف است لهذا اثنین را بنحو مذکور شش
مربع کنیم و کوئیم مربع اول ۴ است و مربع دوم ۱۶ و مربع سیم ۲۵۶ و مربع چهارم ۶۵۵۳۶ و مربع پنجم
۴۲۹۴۹۶۷۲۹۶ و مربع ششم ۱۸۴۴۶۷۴۴۰۷۳۷۰۹۵۵۱۶۱۶ و چون از این مربع اخیر که مربع ششم
است یکی نقصان کنیم تا بقی عدد واحد و تضعیفات شصت و سه کوئیم او است پس اکر بازاء خانه اول یک
درهم یا یک حبه از حبات فرض شود بازاء خانه دوم دو و بازاء خانه سیم چهار و بازاء چهارم هشت و هکذا
تا خانه شصت و چهارم عدد مجموع ان دراهم یا حبات که بازاء مجموع خانه‌های شصت و چهارگانه فرض شده همان
عدد مربع ششم است طریق دوم طریقیکه ملا شرف الدین علی یزدی در این رباعی بنظم آورده
تضعیف یکی نور بود هشتم تار آسان بود از سر ضرب تضعیف کار در جمع یکی ز بار ثالث بردار
در یابی شرف رایت عالی بادار مراد از نور در این رباعی ۲۵۶ است که عدد خانه نهم است همچنانکه سابقا
بتفصیل مذکور شد که هرگاه بازاء خانه اول واحد فرض شود و بازاء خانه دوم اثنین و همچنین هر خانه
بترتیب ضعف سابق ان فرض شود خانه نهم ۲۵۶ میشود و چون ضرب عددی در عدد دیگر عبارتست از
تحصیل عدد دیگر که نسبتش با احد مضروبین مثل نسبت مضروب دیگر باشد بواحد پس چون نور را در
نفس خود ضرب کنند عددی میشود که نسبتش با نور مثل نسبت نور باشد بواحد پس حاصل که مربع نور
است عدد خانه هفدهم باشد زیرا که چون خانه هفدهم نهم خانه نهم است پس نظر بقاعده ضرب نسبتی
که عدد خانه نهم بواحد دارد همان نسبت عدد خانه هفدهم بعدد خانه نهم خواهد داشت و چون این
مربع یعنی مربع نور در نفس خود ضرب شود مربع دیگر حاصل شود که نسبتش بمربع اول یعنی مربع نور
مثل مربع نسبت اول باشد بواحد پس مربع ثانی عدد خانه سی و سیم باشد زیرا که همچنانکه خانه هفدهم
خانه اول است خانه سی و سیم نیز هفدهم خانه هفدهم است یعنی نسبتی که عدد خانه هفدهم بواحد دارد همان

نسبت عدد خانه سی وسیوم نیز بعدد خانه هفدهم دارد وچون مربع ثانیرا مربع کنیم مثل عدد مربع ثانی باشد بواحد پس اینمربع ثالث عدد خانه شصت وپنجم باشد اگر این خانه در عرصه شطرنج بودی زیرا که همچنانکه خانه سی وسیوم خانه اولست همچنین خانه شصت وپنج سی وسیوم خانه سی وسه است پس نسبتی که عدد خانه سی وسه بواحد دارد همان نسبت عدد خانه شصت وپنج بعدد خانه سی وسه است اما چون خانه شصت وپنج در عرصه شطرنج وجود ندارد وخانهها ان شصت وچهار است پس هرگاه مربع ثالث تنصیف شود عدد خانه شصت وچهارم حاصل شود زیرا که عدد خانه شصت وپنجم ضعف عدد خانه شصت وچهارم است بنا بر فرض که عدد هر خانه ضعف عدد خانه سابقست وچون از خواص اعداد متوالیه از واحد بنسبت ضعف انست که هر یک از اعداد مذکوره زائد است بر مجموع اعداد ما تحت خود بیک پس هرگاه از ضعف عدد اخیر یکی نقصان کنیم مجموع اعداد مذکوره یعنی مجموع اعداد مذکوره یعنی مجموع اعداد عدد اخیر با اعداد سابقه بر ان حاصل شود لهذا چون از ضعف عدد خانه شصت وچهارم که مربع ثالث است یکی یکی نقصان کنیم عدد مجموع خانها شصت وچهار کانه حاصل شود وهو المطلوب **قال الله تعالى** فی موضع لا تقتلوا اولادكم من املاق نحن نرزقكم واياهم وقال فی موضع اخر ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق نحن نرزقهم واياكم الوجه فی تقدیم المخاطب فی الوعد بالرزق علی اولادهم فی الاية الاولی والعکس فی الاية الثانية ان الخطاب فی الاية الاولی مع الفقراء بدليل قوله من املاق فكان رزق انفسهم اهم والخطاب فی الاية الثانية مع الاغنياء بدليل قوله خشية املاق فكان الاهم الانسب فی دفع الخوف من الاملاق لاجل انفاق اولادهم بيان ان رزقهم علی الله تعالی وان الله تعالی يرزقهم كذا قال الطوسی ره فی التبيان **مسئلة** مات رجل وترك اربع نسوة بنكاح صحيح واحدة منهن ترث وتاخذ المهر والثانية ترث ولا مهر لها والثالثة تاخذ المهر ولا ميراث لها والرابعة لا مهر لها ولا ميراث كيف يتحقق هذا الفرض **الجواب** هذا رجل عبد زوجه مولاه امتين ثم اعتق العبد وتزوج بامرأة مسلمة واخرى ذمية ثم اعتق مولاه احدى الامتين ثم مات الزوج فالمسلمة ترث وتاخذ المهر والمعتقة ترث ولا مهر لها والكتابية تاخذ المهر ولا ميراث لها والامة لا شیء لها من المهر والميراث **سؤال حسابی** ان قيل ای عددين كل منهما مجذور مع ان مجموعهما ايضا مجذور قلنا هذا نوع فی زوجين وفی زوج وفرد مثال الاول ستة وثلثون واربع وستون ومثال الثانی تسعة وستة عشر ونظم ذلك بالفارسية هكذا دو مجذور بكنه باشد جمله مجذور بجا اندو وزوج زوج وفردی مثال تو بود ولیكن بجا اکو بواز فردی مرکب **معما باسم شیخ** از کردش هر چون جوانی شد طی مینا چه شبستان شک ومینا چه یا بان شب امد بدل هو شد از چون نیست وناشود چه بدان دو

۴۰۷ كما هو ظاهر ... ونحوه ذلك ... الفلنسوة المعمولتين من وبر غير الماكول

مراد از چون بشناسناسند كه دركتابست شبهه است و چون نپشتند و نا شود يعنى نشنه شود پيتا مبشود و آنچه از پستان نمى ايد شير است و چون پايان شبانه كه با آسمان ضم شود بشير مى شود **شبهة معروفة** فما يستلزم وجوده وعدمه لحمارية زيد فهل هو موجود او معدوم وعلى التقديرين يلزم المحال ان على كل منهما يلزم حماريته وهو مح وهذه الشبهة هى الشبهة المشهورة بالشبهة الحمارية **وجوابها** ان لزوم المحال انما هو على تقدير ان يتصف شئ فى نفس الامر باستلزام وجوده وعدمه لحمارية زيد ثم يكون موجودا او معدوما واما اذا لم يتصف شئ بذلك فلا يلزم مح فانا نختار ان الشئ المستلزم لحمارية كل معدوم وعدمه بعد الاستلزام لا بالعدم مع الانصاف بالاستلزام ولو عاد السائل وقال ان الشئ الذى يستلزم وجوده حماريته وكذا عدمه باى وجه كان ولو بعدم الاستلزام فهل هو موجود او معدوم فنعود ايضا نقول ان المح انما يلزم بعد انصاف شئ فى نفس الامر بهذا الاستلزام اذ ح يلزم المح على التقادير واما اذا لم يتصف به شئ فى نفس الامر اصلا فلا يلزم عن عدمه بعد الاستلزام مح وهكذا كلما عاد السائل نعود ايضا بمثله ولا يخفى ان هذا شبهة يمكن اجراؤها فى الزام اى محال اريد كذا فى اثبات كل حكم شرعى فى نقيضه فلا يمكن الاستدلال بها وقد استدل بها العلامة فى لف على جواز الصلوة فى التكة و القلنسوة معمولتين من وبر غير الماكول فقد ذهب الاكثر منهم الشيخ فى يه الى المنع قال فى ط بالكراهة واحتمله صاحب المعتبر بعد ان رجح المنع اولا والعلامة احتج فى المخ للمطلوب بانه قد ثبت للتكة والقلنسوة حكم مغاير لحكم الثوب من جواز الصلوة فيهما وان كانتا نجستين او من حرير محض فكذا يجوز لو كانتا من وبر غير الماكول وبان الملزوم للمدعى وجودا وعدما ان كان ثابتا ثبت المطلوب وكذا ان كان منفيا ثم اجاب عن الدليل الاول ثم قال والجواب عن الثانى بالمنع من استلزام نفى الملزوم حالتى وجوده وعدمه للمط لجواز كون النفى راجعا الى الذات لا الى وجودها مع فرض استلزامها وجودا وعدما للمط وظاهر ان قوله وبان الملزوم للمدعى هو الشبهة المذكورة قد تمسك بها لاثبات حكم شرعى هو جواز الصلوة فى التكة والقلنسوة المذكورة وحاصلها ان ما يستلزم وجوده وعدمه لجواز الصلوة فيهما ان كان ثابتا ثبت المطلوب وكذا ان كان معدوما وما ذكره من جوابها من المنع من استلزام الملزوم الخ اشارة الى الجواب الذى ذكرناه وحاصله ان ثبوت المطلوب انما هو اذا كانت ذات الملزوم فى الواقع حالتى وجوده وعدمه مستلزمة للمطلوب بحسب فرض وجوده وعدمه الاستلزام مم بمعنى انه يمتنع ثبوت ذات يكون ملزوما فى الحالتين للمط فالنفى راجع الى الذات لا الى وجودها مع فرض كونها ملزومة فى الحالتين له وعلى ما ذكرناه من عدم صلاحية هذه الشبهة للاستدلال لجريانها فى اثبات كل محال وفى كل حكم شرعى ونقيضه يظهر ان غرض العلامة منه ايرادها ليس الاستدلال

والاتيان بها بل انما ذكرها الا دنى مناسبة تشحيذ الاذهان الناظرين وتحديد الافهام المتعلمين و
اشاث الجواب لها لئلا يتحير بعض الطلاب اذا اوردت عليها ولم يقدر على حلها ثم بمثل الجواب الذي ذكرناه لانهم
المذكوره يندفع شبهة مشهوره اوردت على كون النسبة خارجة عن الطرفين اعني المنتسبين وهي انا اذا
اخذنا جميع المفهومات بحيث لا يشذ عنها شئ من المفهومات اصلا ثم نسبنا هذا الجميع الذي لا يخرج شئ من
المفهومات الى جزئه فلا شك في انه يتحقق نسبة بين المجموع وبين هذا الجزء فتلك النسبة داخلة في المجموع
لعرضه بحيث لا يشذ منه مفهوم اصلا و خارجة عنه ايضا اذ النسبة خارجة من طرفيها ولقوة هذه الشبهة
ذهب بعض الافاضل الى انه لا يجب كون النسبة خارجة من الطرفين ولا يخفى فساده فالصحيح ان يدفع بمثل
الجواب المذكور بان يقال فرض جميع المفهومات بحيث لا يشذ منه مفهوم ممكن الحصول لا يجامع فرض نسبة هذا
الجميع الى جزئه بل فرض الجميع بالحيثية المذكورة مع نسبته الى جزئه يتضمن باعتبار النقيضين وذلك لان كون
بحيث لا يشذ منه مفهوم يمكن حصوله يتضمن عدم امكان نسبته الى شئ ونسبته الى الجزء يتضمن امكانها فكانك
قلت جميع المفهومات التي نسبته الى جزئه خارجة عنه غير داخلة فيه هل تلك النسبة خارجة عنه ام لا نعم يمكن فرض
جميع المفهومات الحاصلة حين الفرض وظاهر ان نسبته الى جزئه خارجة عنه لعدم حصولها حين الفرض و
اما اذا فرض جميع المفهومات بحيث لا يخرج منه مفهوم يمكن تحققه و فرضه ولو بعد ذلك الفرض فذلك الفرض لا
يمكن اجتماعه مع اعتبار نسبته الى شئ **فائدة حكمية** قيل لو جاز وجود غير المتناهي لزم قطع الخطين
معا او احدهما مسافة غير متناهية في زمان متناه **اقول** بيان ذلك انه لو وجد خطان غير متناهيين
قلنا ان نفرض انتقال احدهما من الموازاة الى وضع المسامتة فاذا انتقل احدهما من الموازاة الى المسامتة
لا بد ان يحصل هذا الانتقال بحركة ما في الجملة فح يقطع احدهما الاخر لا محالة وذلك لان المسامتة نقيض
الموازاة والمتوازيان خطان لا يلاقي احدهما الاخر ولو اخرجا الى غير النهاية فالمسامتان خطان يلاقي احدهما
الاخر عند لا تناهيهما وفيما نحن فيه فرض الخطان غير متناهيين فيجب ملاقاتهما ما الطرف لما فاتهما اللانهاية
المفروضة فيجب ان يكون التلاقي بوسط وهو التقاطع وح نقول اي نقطة فرض وقوع التقاطع بها
يكون ما فوقها من الخط غير متناه كما هو الفرض وظاهر ان كل نقطة يفرض التقاطع بها حاصل قبلها
فلا بد ان يحصل التقاطع بنقطة فوقها فما من نقطة تفرض ولو الى غير النهاية حصول التقاطع بها الا ولا بكون التقاطع من
بد وان يحصل التقاطع بنقطة اخرى فوقها فيلزم ملاقاة الخط لما بل جميع النقاط الفوقانية الغير
المتناهية من الخط الغير المتناهي فيلزم قطع الخط الغير المتناهي في زمان متناه وهو زمان الحركة اليه فتم
وهذا البرهان قريب او راجع الى برهان التخلص الذي اورده ابن كمونة في شرح التلويحات وهو انا نفرض

من خطين غير متناهيين متقاطعين قد خرج احدهما من مركز كرة فاذا تحرك الكرة بحيث يخرج المقطع عن المحاذاة قطعة ٤٩
الى الموازاة فلا بدّ ان يتخلص عن الخط الاخر وهو انما يكون عند نقطة ينتهى بها الخط مع كونه غير متناه

توضيح عبارة للمعلم الثاني وهو قوله في حجر تساوي الزوايا الثلث للقائمتين اذا اسقط
الاربع من الست بقي اثنان بيانه انا اذا اخرجنا ضلع ب ج من مثلث ا ب ج من الطرفين الى د ه واخرجنا من نقطة ا
الى ج ز خطا موازيا لخط د ه حدثت من وقوع ا ب على د ز زاويتان معادلتان لقائمتين ومن وقوع ا ج
على د ز زاويتان كك ومن وقوع احدهما على ج ز ايض زاويتان كك فهذه ستة زوايا معادلة لست
قوائم وجل المعادلة وهي مشتملة على الزوايا الثلث للمثلث والاربع الحادثة من خارجه اعني ج ا ب ز ا ج آب ة
ا ج ه ثم نقول زاويتا ج ب ا ب ا ه معادلتان لقائمتين لانهما داخلتان في جهة واحدة
حادثتان من وقوع خط ا ب على ج ز د ه المتوازيين فيثبت بالتاسع والعشرين من
اولى الاصول تعادلهما لقائمتين وبمثل ذلك يتبين ان زاويتي ز ا ج ا ج د ايض معادلتان
لقائمتين فاذا اسقطت هذه الاربع المعادلة لاربع قوائم بقي من الستة المعادلة لست قوائم زوايا
الثلث المثلث معادلة لقائمتين وهو المطلوب وللعبارة محامل وتوجيهات اخرى ذكرناها في توضيح الاشكال
ثم لو اخرج ا ب من جهة ب يحصل به زاويتان اخريان معادلتان لقائمتين فلو قيل لو اسقط الستة من الثماني
اثنان لكان صحيحا ولو اخرج ا ج من جهة ج يحصل ايض اخريان معادلتان لقائمتين و ح لو قيل لو اسقط
الثمان من العشر بقي اثنان لكان صحيحا ولو اخرج احدهما من جهة ا ايض يحصل اخريان كك و ح لو قيل لو اسقط
العشر من اثنى عشر بقي اثنان لكان صحيحا ايض **في الحديث** بيننا وبينكم عيبة مكفوفة اى مشرجة مقفلة
على ما فيها وهذا مثال يضرب للصدر النقي من الغل والغش فيما اتفقوا عليه من الصلح والهدنة وقيل معناه
ان الشر بيننا مكفوف كما يكف العيبة اى الوعاء على ما فيها من المتاع فكانهم قد جعلوا ما اصطلحوا عليه في وعاء حالوهم
واشرجوا اى اقفلوا عليه **قال الباقر عليه السلم** خالطوهم بالبرانية وخالفوهم بالجوانية اذا كان
اذا كانت الامرة صبيانية اهل البراني من البراى الخارج من جو البيت اى داخله والجوانى والالف والنون فيهما من
زيادات النسب والامرة بالكسر بمعنى الامارة فالمعنى خالطوا الناس بالعلانية والظاهر وخالفوهم بالسر
والباطن اذا كانت الامارة بيد الصبيان والسفهاء وفي حديث سلمان ان من اصلح جوانيه فقد اصلح برانيه
اى من اصلح باطنه فقد اصلح ظاهره وفي حديث ابيه ان لكل امرء جوانيا وبرانيا **معما باسم ضيا** معما
نقاش قلم كوفي قد تو نكاشت پركار كشاده رانكو نتوا بداشت نادو دخط كشيده لى از نامه
بو دانش چنكه جا آمد بشر نكاشت مراد بهر يك از قلم و قلم صورت دو يكيست كه الف باشد و مراد از پركار

کشاده بکونند اصول و هشتاد هشت مجموع بر این هیئت باشد ۸۸ که هشتصد و یازده است و مجموع
حروف ضیا این عدد باشد معمّا باسم بابر زوج اول کعبر دو ضعف او و مضعف ضعف او پس بکرد
ضعف مربع ضعف ضعف جمله ضرب باشد تا شمس حاصل که ضرب پنج او میکند نصف
نصف تخالف و نحرب مراد از زوج اول دو است که ب باشد از نصف ان یکست که ا باشد نصف
ضعفان باز دو است که ب باشد مجموع این پنج میشود و ضعف پنج ده میشود و چون بیست رده ضرب
شود دو بیست میشود که ر است و چون باسر حرف سابق که ب است باشد ضم شود بابر میشود و هو المطلوب
معمّا باسم خسرو کرد روز بخشش هم خود چون آخر سر فرق جاها همه او است مراد
انست که لفظ شش خود ش که باز بخشش باشد یعنی ابتدای ان که نون باشد برود هم چنان آخر که
تا باشد باز برود بعد دو شو با شین که اول ان شود **سؤال امتحانی** ان قیل قد صح جوابنا لو
ثبت وجود الجزء الذی لا یتجزی لزم ان یکون طوالع الربع المحدود بالاعتدالین فی خط الاستواء ربعا و اکثر
من الربع کیف لزم ذلک قلنا بیانه ان المقرر فی الهیئة ان الطوالع المحدودة بالاعتدال فی خط
الاستواء اذا کانت اقل من الربع فهی اعظم من المطالع لا نهاح و من قائمة و المطالع و من حادة فالمطالع اقصر
فاذن لو کان المعدل و البروج مرکبا من الاجزاء التی لا یتجزی و طلع ربع المعدل الربعی الا جزء منه کان المطالع
معه من البروج اکثر منه لما عرفت و اقل من الربع اذ الربع من الطوالع یطلع من الربع من الطوالع و ح لو کان
ما هو الاکثر من الطوالع اقل من الجزء حتی ینقسم الجزء المذکور لا قل السرطان بطل الجزء و لزم الخلف و ان کان
بقدر الجزء فیکون طوالع الربع الا جزء منه ربعا فیکون طوالع الربع من المعدل مع انه یلزم ان یکون
ربعا **سؤال اخر امتحانی** قیل لو وجد الجزء الذی لا یتجزی لزم ان یکون القطر الفلک الاعظم ثلثة
اجزاء و جه اللزوم قلنا و جهه انه علی وجود الجزء انا لو فرضنا قطرا منه و علی جنبیه ترتیب مثله صف من له ثم فرضنا
قطرا منه اخر علی فوق هذه الخطوط لثلثة بحیث یقاطعها و لا یخرج عن السطح الحادث من تماسها لزم ان
یکون هذا القطر المقاطع ثلثة اجزاء لانه یقاطع کل واحد من هذه الخطوط الثلثة من دون خروج عنها
فیجب ان یکون ثلثة اجزاء کل جزء منه فوق خط لزم انطباقه علیه و الفرض تقاطعه و لنوضحه نفرض خطوط
اب اح آی متماسة و لتر کبها عن الاجزاء یحدث سطح یشمل عرضه علی ثلثة اجزاء فنفرض قطرا ی علی هذا السطح
بحیث یقاطع الخطوط الثلثة و لا یخرج عنه فهذا القطر ان لا کل واحد منها بجزء لزم انحصاره فی ثالثة
اجزاء و ان لاقی الکل او بعضها باکثر من جزء لزم عدم کونه مقاطعا له و هو خلاف الفرض و من بل یکفی
فرض و تر واحد مع القطر و فرض قطر اخر فوقها بحیث یقاطعها لا یخرج عن سطحها و ح یلزم کون قطره

فیلزم الاجزاء المفروضة انه لو ربع اکثر من ضعف او ضعف من خلقه اکثر من الربع مع ان طوالع الربع الربع فیلزم ان یکون طوالع الربع المذکور

الفلك الاعظم جزئين كيف بيان ذلك فيما بعد بفرض قطر و وتر ملاصق معترض لقطر آخر فوقهما فيلزم كون هذا القطر جزئين لما ذكر قلنا لو فرض قطر و وتر ملاصق فالخط الثالث الذي يفرض فوقهما لا يمكن ان يكون قطرا بل يكون وترا بخلاف الخط الرابع المفروض على فوق خطوط ثلثة وهي القطر و وتران على جنبيه بلا فصل له والمحذور انما هو كون القطر ثلثة اجزاء وجزئين واللازم على التقدير المذكور كون الوتر جزئين وهو لبين في الغرابة لكون القطر ثلثة اجزاء ثم الوجه في عدم كون الخط المفروض على فوق قطر و وتر ملاصق له قطرا انه لا يمكن ان يمر بالمركز لاستلزامه مروره بلا اعوجاج لانطباق نصفه على الوتر ونصفه على القطر فلا بد ان لا يمر بالمركز حتى يتصور انطباق بعضه على الوتر وبعضه على القطر بلا اعوجاج وانما قلنا بخلاف الخط المفروض على فوق ثلثة خطوط هي القطر و وتران عن جنبيه لانه يمكن ح ان يمر هذا الخط الرابع على المركز فوق الخطوط الثلثة بلا اعوجاج بان ينطبق بعضه على احد الوترين وبعضه على الاخر ويقع جزء منه على القطر في المركز فتامل سؤال امتحاني آخر ان قيل صرحتم فانه لو ثبت وجود الجزء الذي لا يتجزى لزم بطلان الشكل الحماري كيف بيان ذلك قلنا بيان ذلك على ما ذكروه انا اذا فرضنا احد اضلاع مثلث واقعا على جدار قائم على الارض وفرضنا ضلعا آخر منه على سطح الارض بحيث يكون الضلع المفروض على الجدار قائما عليه فيكون ضلعه الاخر اعني الوتر القائم حد طرفيه على الجدار واقعا على طرف الضلع الاول وطرفه الاخر على الارض واقعا على طرف الضلع الثاني ونفرض كل واحد من الضلعين الاولين اعني المفروض على الجدار والمفروض على الارض الذي هو قاعدة المثلث مائة جزء فيكون احد زوايا المثلث اعني القائمة في موضع قيام الجدار على الارض واحداهما في الارض بعيدة عنها بمائة جزء والاخرى عن الجدار بعيدة عن الاولى ايضا بمائة جزء ثم ناخذ بمحل ملاقاة الوتر والخط الواقع على الارض اعني الزاوية التي على الارض ونجرها بحيث يبعد عن الجدار فاذا تحركت هذه الزاوية جزءا تحرك الخط الواقع على الجدار ايضا جزءا فيقع جزء منه على الارض وح اما ان يتحرك طرفا الوتر الملاقي للجدار ايضا جزءا اي اما ان يهبط طرفه المتصل بطرف الضلع الواقع على الجدار ايضا جزءا او اقل من جزء واحد او اكثر منه لا وجه للاول يوجب مساواة الوتر القائم لمجموع الضلعين الباقيين لانه كلما تحركت الزاوية الواقعة على الارض جزءا تحرك جزء من الضلع الواقع على الجدار اي وقع جزء منه على الارض واتصل بالضلع المفروض على الارض وهبط ايضا طرف الوتر الملاقي للجدار منه بقدر الجزء فاذا تحركت الزاوية المفروضة مائة جزء حتى يقع جميع الضلع الواقع على الجدار على الارض ويصير الضلعان خطا واقعا واحدا على الارض مقداره مائتا جزء وصل راس الوتر المتحرك من فوق الجدار الى سفله الى الارض وانطبق الوتر على الخط الذي هو مجموع الضلعين فيلزم مساواة الوتر الذي هو احد اضلاع المثلث للضلعين الاخرين وهذا يبطل الشكل الحماري المثبت لاطولية كل ضلعين فيلزم

سؤال امتحاني

للمثلث من ضلع واحد منه والثاني يوجب الانقسام مع انه يوجب ايضا كون الوتر اطول من الضلعين وعلى الثاني
ايضا يلزم الانقسام ان كان الزائد عن جزء واحد بعض الجزء بان يقطع طرف الوتر المتحرك على الجدار في مقابلة
قطع الزاوية من الارض جزء جزء واحدا وجزئين او ثلثة او اكثر مع كسر من الجزء ايضا وان كان الزائد جزئين او اكثر
بلا كسر فينافي الكلام فيه وقد يقرر ذلك بوجه اخصر مبني على وضع السلم على الجدار ولذلك سمي بالبرهان السلمي
وهو انا نفرض سلما على الحائط بحيث يكون بين اسفل الحائط وراس السلم عشرة اذرع مثلا وكذا بين اسفلها
اي اسفل الجدار والسلم ثم نجر السلم على الارض وهو ماس براسه للحائط بحيث يعظم قاعدة المثلث انا فانا
فكلما قطع على الارض جزء قطع راسه على الحائط جزء وهكذا فاذا قطع عشرة اذرع انطبق السلم على قاعدة المثلث
فكان السلم عشرين ذراعا تساوي مجموع الضلعين فيلزم كون ضلعي المثلث كالثالث وهو باطل بالشكل
الحماري هذا ما ذكر في بيان المطلب المذكور وفيه انه للقائل ان يقول ان طرف الوتر او راس السلم يقطع من الجدار
عند قطع جزء من الارض انه يقع من جزء والزيادة لعسر كثيرا من الجزء بل جزء او اكثر ثم فاذا قطع الزاوية المفروضة او
اسفل السلم جزء من الارض قطع طرف الوتر او راس السلم جزئين او ثلثة او اكثر بلا كسر وحينئذ اذا وصل راس السلم الى
الارض لا يكون المقطوع من الارض عشرة بل اقل منها فينطبق السلم الذي هو الوتر على ضلع وبعض ضلع اخر لا على
مجموع الضلعين حتى يلزم كون ضلع من المثلث كالضلعين الاخرين فانه على نفي الجزء وبطلانه لو اقيم الذراع او
مثله مقام الجزء واورد لزوم مساواة الضلع للضلعين لا يتأتى بيان ففي الجواب ان طرف الوتر او راس السلم يقطع
من الجدار اكثر مما يقطعه الزاوية المفروضة على الارض او اسفل السلم فللقائل بالجزء ايضا ان يقول ان المقطوع من
الجدار اجزاء اكثر من الاجزاء المقطوعة من الارض فتأمل **سؤال الخوارزمي** قيل لو وجد الجزء
لزم اما كون المتقاطعين متوازيين او كون المتقاربين من جهة متباعدين فيها كيف بيانه **جواب** فيه انه بيان
ذلك انا نفرض دائرة مركبة من الاجزاء ويخرج فيها خطين مارين بالمركز بين طرفيهما جزء واحد من محيط الدائرة فهما
متقاطعان على المركز فالانفراج الذي بينهما قبل التقاطع لا يمكن ان يكون اقل من الجزء لاستلزامه الانقسام فاما
ان يكون بقدر الجزء او اكثر والاول يستلزم الاول والثاني الثاني **سؤال الخوارزمي** قيل لو ثبت
وجود الجزء الذي لا يتجزى لزم ان يكون البعد الى فصل الخطوط بين جزئين مثل خمسة سبعة وهو تناقض كيف
ذلك **جواب** فيه انه وجه اللزوم في ذلك انه لو فرض مثلث متساوي الساقين كل منهما ثمانية اجزاء وقاعدته سبعة
لزم ان يكون ما بين طرفي ساقيه خمسة من قاعدته لاشتراك طرفيهما والثامن الذي هو راس المثلث غير مجتمع لساقين
مشترك بينهما فما بين السابعين من الساقين ان كان واحدا ومن السادسين منهما اثنان وبين الخامسين
منهما ثلثة وبين الرابعين اربعة وبين الثالثين خمسة بين الثانيين ستة وبين الاولين سبعة وقد كان خمسة

فيلزم الفساد المذكور اعني كون البعد بين هذين الجزئين اعني الاول خمسة وسبعة وان كان بين السابع اكثر
من جزء فالفساد اشد فلا بدّ ان يكون ما بينهما اقل من جزء فيلزم الانقسام ويبطل وجود الجزء **سؤال آخر**
امتحاني قيل لو وجد الجزء لزم مساواة قاعدة قطعة الدائرة لقوسها كيف يلزم ذلك **جوابه**
انه لو فرض في دائرة ووصل بين جزئين منها القطر ثم وصل بين ثمانية اجزاء يتوسطها القطر وبين نظائرها
بازاء ثمانية ثم وصل بين طرفي الوترين الاقصرين بخط مستقيم كان هذا الخط تسعة اجزاء لانه مركب من ثمانية
اجزاء من الاوتار الثمانية ومن جزء القطر وهو وتر اي قاعدة للقوس التي فرضنا حركته من اجزاء ثمانية يتوسطها
القطر فيدخل فيما بينها اجزاء اخر من الدائرة هو طرف القطر فاذا ساوت قاعدة القطعة قوسها **حديث**
مشكل روى الشيخ في التهذيب عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن اسماعيل عن صالح بن عقبة
قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في رجل ضرب رجلا فنقص بعض نفسه باي شيء يعرف قال بالساعات
قلت وكيف بالساعات قال ان النفس يطلع الفجر وهو في الشق الايمن من الانف فاذا مضت الساعة صار الى الشق الايسر
فتنظر الى ما بين نفسك ونفسه ثم يحسب ثم يؤخذ بحساب ذلك منه لعل المراد ان الغالب ان النفس في اول اليوم يكون
في الشق الايمن من الانف بمعنى ان الشق الايسر منه يكون في هذا الوقت منسدا او يخرج النفس من الشق الايمن اكثر
وهذا الاخبار من المعصوم ع ظهر له بالتجربة او بطريق آخر فتقتضي الخبر ان من نقص نفسه بضربة بعد انقضاء
ساعة ثم بعد انفاس الصحيح يفهم منها ويؤخذ التفاوت بينهما ثم يوزع الدية الكاملة التي بازاء انقطاع النفس
بالكلية على اعداد انفاس الصحيح وينظر ان ما يقع بازاء التفاوت كم هو فيؤخذ من الضارب والمستفاد من هذا الحديث
انه لو كان العد في الساعة الاولى من اليوم يؤخذ عدد الانفاس فيهما من الشق الايمن من الانف ولو كان في الساعة الثانية
فيؤخذ عددها من الشق الايسر منه وهكذا ولا يخفى ان استعلام النفس لا يتوقف على هذا ولا يلزم عدها كذلك
ولعله انما ذكر ذلك للاستظهار ثم ما تضمنه هذا الحديث من حكم نقص النفس ومعرفته بالساعات لم يعمل به احد
من فقهائنا سوى يحيى بن سعيد في جامعه حيث قال ويعرف نقص النفس بالساعات لانه من طلوع الفجر يكون في الشق
الايمن من الانف ثم بعد ساعة يكون في الشق الايسر فينظر ما بين نفسك ونفسه ثم يحسب ثم يؤخذ بحساب ذلك و
قال العلامة في تحرير انقطاع النفس الدية وفي بعضه بحساب ما يراه الامام ع **شعر عربي** لا يكون المهر مهر
لا يكون المهر مهر معنى المصرع الاول لا... وقوله لا يكون في المصرع الثاني تأكيد لقوله لا يكون في المصرع الاول
وقوله المهر مهر مبتدأ وخبر **شعر آخر** مرّ كانقض على كوكب عفريت جن في الدجى الاجدل قوله كوكب
مرفوع على انه فاعل انقض وقوله عفريت مجرور بقوله على وهذا مبني على جواز الفصل بين الجار ومجروره
وقوله الاجدل مرفوع على انه فاعل مرّ والمعنى مر الاجدل كانقضاض كوكب على عفريت جن في الدجى الحاصل انه في هذا

كان كوكب الشهاب الثاقب على مردة الجن فى الليل **شعر اخر** اعن يرنمت من خوف منزله ثم الصبا غب عينيك
مبحوم المعين المفتوحة فى قوله عن بدل عن الهمزة المفتوحة وهذا الابدال جايز عندهم كما صرح به فى مغنى اللبيب
وعيره فالمراد ان يرنمت للترهم بمعنى التامل والتفكر وقوله ان منصوب بنزع الخافض اعنى لفظة من وهى متعلقة
بقوله مبحوم فالمعنى ان التامل فى منزله من خوف ابيحم ثم الصبا غب عينيك **شعر اخر** رات قمر السماء فذكرتنى
ليالى وصلها بالرقمتين كلانا ناظر قمرا ولكن رايت بعينها ورات بعينى معنى المصراع الثلثة الاول ظاهر و
المراد من المصرع الرابع اى رايت القمر الذى رات عينها اعنى القمر الحقيقى وهى رات القمر الذى رات عينى وهو القمر
المجازى والحاصل انه على الواقع والظاهر انها وان رات القمر الحقيقى وانى رايت القمر المجازى اعنى نفسها الا انها
لما كانت هى عندى قمرا حقيقيا والقمر الحقيقى عندك بمنزلة القمر المجازى بالنسبة اليها فكانى رايت القمر بعينها
لان عينها ناظرة الى القمر الحقيقى فى نفس الامر وهى رايت القمر بعينى لان عينى ناظرة الى القمر المجازى فى
نفس الامر **شعر اخر** ما نال من وصلها الا الله عز وجل قوله الا تاكيد لقوله ما وقوله وجل فاعل
لقوله نال اى ما نال الذى خوفه من وصلها بالله الكثير **شعر اخر** المنهبات قلوبنا وعيوننا وجناتهن
الناهبات الناهبا قوله المنهبات صفة للنسوان المهدوحة المتقدمة جمع المنهبة وهو اسم فاعل من باب الافعال
ولما كان الناهب متعديا الى مفعول واحد فالمنهب متعد الى مفعولين كما فى راى وارى وعلم واعلم وهذه اللغة
سماعية وليست بقياسية والمفعول الاول للمنهبات هو قلوبنا وعيوننا والثانى لفظا هو وجناتهن والناهب
صفة للوجنات والناهب مفعول للناهبات فالمعنى ان هذه النسوان جاعلة قلوبنا وعيوننا ناهبة لوجنات
انفسهن اذ لا يزال المحب بقلبه متفكر فى جمال المحبوب وبعينه ناظر اليه وهذه الوجنات ناهبة لقلوبنا وعيوننا
التى فرضت ولانا هبة لوجناتهن فهن جعلن قلوبنا وعيوننا ناهبة لوجناتهن التى هى الناهبة للناهب الذى
هو قلوبنا وعيوننا **روى ان بعض الخلفاء** قال لبعض المؤمنين من اصحاب الكاظم عليه السلام انقول انه
موسى بن جعفر امام فقال ليس امام ان قلت انه امام فعلى لعنة الله والناس اجمعين حماد قلت اى صفة لقوله
امام اى ليس بامام موصوف بانه لو قلت فى حقه انه امام لكان على لعنة الله كما هو شان ائمة الجور بل هو امام موصوف
بانه لو قلت فى حقه انه امام لكان على رحمة الله لا اللعنة ويمكن ان يكون المراد انه لا اقول انه امام فى هذا الوقت
اى فى حضورك ولو قلت عندك انه امام لكان على لعنة الله اذ اكون تاركا للواجب الذى هو التقية **معما**
باسم نفى مرا بود دلى بلند دل سوخته شد اسوخته با ازو سوخته يعنى مرا بود دلى و دل بلند دل
سوخته كه با شد كه دل بلكه دال ولام باشد چو سوخته شود با قى مياند پس حاصل با مراغات ترتيب
اسنكه مرا بود دلى ليكن در اينجا مراعات ترتيب نشده است مراد اسنكه مرا بود دلى

ايضا

ايضا

شود نفی
دلسوخته افروخته شود یعنی دل یعنی قلب که برگشته باشد محقق نشود واظهر آنستکه مراد این باشد که
بودن که این ضمه داشته باشد که دیل دلسوخته باشد یعنی پای ان برطرف شده باشد و دیل
مانده باشد که حاصل ان باشد که مراد بودن که دل یعنی قلب شده باشد وان سوخته که با باشد با
افروخته باشد یعنی عود بموده نفی شد **مسئلة هندسية** ان قیل لا ریب ان الخط المنتصب
اذا قام عمودا علی سطح یحیط هذا الخط مع کل خط یفرض فی هذا السطح ملاقیا لهذا الخط القائم علی السطح
بزاویة قائمة واما اذا مال الخط الی جانب من السطح ولم یکن عمودا علیه بل مائلا عنه فای قسم من الزوایا یحیط
من ملاقاة هذا الخط المائل مع الخطوط المفروضة فی السطح قلنا یحیط مع خطین متصلین به فقط
بزاویتین قائمتین ومع سایر الخطوط بزوایا حادة منفرجة ویکون اصغر الحواد فی خلاف جانب المیل واعظم
المنفرجات فی خلاف الجانب الاخری جهة المقابل وهو تمام اصغر الحواد من قائمتین وکل حادة اقرب الی اصغر
الحواد یکون اصغر من الحادة التی هی ابعد منه والاثنان الحادثتان عن جنبیه مع تساوی بعدهما عنه و
متساویتان وکل منفرجة اقرب الی اعظم المنفرجات فهو اعظم من المنفرجة التی هو ابعد والحادثتان عن جنبیه
مع تساوی بعدهما عنه متساویتان فمن طرفی
ان یصل الی القائمتین ثم یتعاظم کل الی
اعظم المنفرجة بالعکس من ذلک والبرهان
المائل عمود زح علی ان نقطة ز فی الفوق
زه علی السطح علی ان یکون نقطة ه علی السطح
الحواد یتعاظم الحواد شیئا فشیئا الی
ان یصل اعظم المنفرجات فی من طرفی
علی ذلک ان یفرض السطح اب والخط
ونقطة ح فی السطح ویخرج من ز عمود
ویصل فی السطح ح ه ویخرج الی ز و من
خط ح ط عمودا علی ه ز ونقول فلان سطح مثلث زه ح یمر بعمود زه یکون قائما علی سطح اب علی ما
ثبت فی الثامن عشر من حادی عشر الاصول من انه اذا قام عمود علی سطح فکل سطح یمر به یحیط مع الاول بزاویة
قائمة ولان ه ز فصل مشترک بین سطح اب والمثلث و ح ط عمود علی ذلک الفصل یکون عمودا علی المثلث
ایضا بعکس الشکل المذکور وهو ما ذکر فی اخره من انه قد بان انه اذا قام سطح علی سطح فکل عمود علی فصلهما
یخرج فی احد السطحین فهو عمود علی الاخر فیکون خط ز ح الواقع فی سطح المثلث مع خطی ح ح ط محیطا
بقائمتین لانه اذا کان سطح مثلث ه ز ح عمودا علی ط ح الذی هو الفصل لکان کل من ضلعیه المرتفعین ایضا
قائما علیه منهما ز ح المفروض مائلا فیکون زاویتا ز ح ح ز ح ط قائمتین وثبت حکم الاول ثم یخرج ک ح ل
فی السطح غیر قائم علی ح ط فزاویتا ز ح ل ز ح ک حادة ومنفرجة اذ لو کانتا قائمتین یلزم ان یکون ز ح
لکونه عمودا علی ک ل ح ط المتقاطعین عمودا علی سطح اب لما ثبت فی الرابع من المقالة المذکورة من ان کل

عمود على خطين خرج من فصلهما المشترك فهو عمود على سطحهما وهذا خلف فيثبت الحكم الثالث ثم نقول الحادثة منهما
زاوية ح ء ذ وتفصل ح ر مثل ح ه وتصل ه ل ر ه ل ففي مثلث ر ح ه ل ضلع ح ل لكونه وتر القائمة اعني زاوية
ح ر ه ل وتفصل ح ل مثل ح ه وتصل ذ ل ه ل ففي مثلث ح ه ل الطول من ذ ه العمود لما ثبت في التاسع عشر
من اول الاصول من ان الزاوية العظمى من المثلث يوترها الضلع الاطول ففي مثلثي ذ ح ه ذ ح ل الاشتراك
ضلع ذ ح وتساوي ضلعي ه ح ح ل بالعمل وكون ذ ل اطول من ذ ه يكون زاوية ذ ح ه التي في جهة المبدأ
اصغر من زاوية ذ ح ل الحادثة التي فرضت في هذه الجهة لما ثبت في الخامس والعشرين من اول الاصول
من انه اذا ساوى ساقا مثلث ساقي مثلث آخر وكان قاعدة الاول اطول كانت زاويتهما اعظم وبمثله يتبين انها اي زاوية
ذ ح ه الواقعة في خلاف جانب المبدأ اصغر من سائر الحوادث ويكون زاوية ذ ح ر تمامها من قائمتين اعظم من المنفرجات
وبذلك يثبت المطلوب بتمامه **قوله تعالى وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا** ان قيل التكلم في الكهولة
ليس امرا عجيبا حتى يذكر في بيان مقام الاعجاز قلنا المراد انه يكلمهم في الوقتين على حد واحد وصفة واحدة
لا شك انه غاية الاعجاز وقيل انه تكلم في المهد مرة واحدة فاظهار الطهارة امه ثم في الكهولة بالنبوة والوحي
قوله سبحانه وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ
وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ أَنْ يُؤْتَى
أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ
حَكِيمٌ معنى الاية الاولى ان طائفة من احبار يهود خيبر وهم اثنا عشر رجلا قال بعضهم لبعض ادخلوا في دين محمد
وجه النهار اي اوله من غير اعتقاد واكفروا به آخره وقولوا انا نظرنا في كتبنا وشاورنا علماءنا فوجدنا محمدا
ليس بذلك فظهر لنا بطلان دينه وكذبه فاذا فعلتم ذلك شك اصحابه في دينهم ويقولون انهم رجعوا الا لامر
تبين لهم فيرجعون عن دينه واما الاية الثانية اعني قوله ولا تؤمنوا فلها تفسيران الاول ان قوله لا تؤمنوا متعلق
بقوله ان يؤتى احد كما يرتبط به معنى عامل فيه لفظا انما يتقيد بحرف الجر ان اعتبر في لا تؤمنوا معنى الاعتراف
وبدونه ان لم يعتبر فيه فالمعنى على الاول لا تعترفوا اي لا تظهروا ايمانكم اي تصديقكم بان يؤتى احد مثل
ما اوتيتم واسروا تصديقكم بان المسلمين من كتب الله مثل ما اوتيتم ولا تفشوا ذلك الا لاشياعكم ومن تبع
دينكم ولا تظهروه للمسلمين لئلا يزيدهم تصديقكم بذلك ثباتا ولا للمشركين لئلا يدعوهم ذلك الى
الاسلام وعلى الثاني لا يظهروا تصديقكم بواحد ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم الخ او يحاجوكم عطف على ان يؤتى
والضمير في يحاجوكم لاحد لانه في معنى الجمع يعني ولا تعترفوا العين من اتبع دينكم بان المسلمين يحاجونكم يوم القيمة
بالحق ويغالبونكم عند الله بالحجة يعني علمكم بذلك حاصل لكن لا تظهروا للمسلمين ولا للمشركين لما ذكر واثره

عطف على يحاجوكم كلمة او على الواو لبعد العموم مثل ولا تطع منهم آثما او كفورا ولذا لم يجعل بمعنى الى ان وقائلين لا
يؤمنوا ان يؤتى اعني قوله قل ان الهدى هدى الله اعتراض ومعناه قل يا محمد ان من يشاء الله ان يوفقه
حتى يسلم او يريد ثباته على الاسلام كان ذلك ولم ينفع حيلتكم ومكركم وكان قوله قل ان الفضل بيد الله الخ
الثالث ان يتم الكلام عند قوله الا لمن تبع دينكم على معنى لا يؤمنوا هذا الايمان وهو ايمانهم وجه النهار الا
لمن كان على دينكم ودخل في الاسلام اي لا تؤمنوا هذا الايمان الا لمن كان على دينكم لاجل رجوعهم لان رجوعهم
كان ارجى عندهم وح في موقع ان يؤتى ثلثة اوجه احدها ان يتعلق بفعل مضمر على حذف اللام اي دبرتم
ما دبرتم وقلتموه لان يؤتى احد مثل ما اوتيتم لا لشيء آخر يعني ان ما بكم من الحسد لمن اوتى مثل ما اوتيتم
من فضل العلم والكتاب دعاكم الى ان قلتم ما قلتم وقوله او يحاجوكم عطف على ان يؤتى اي لئن يؤتى احد
مثل ما اوتيتم ولما يتصل به ويترتب عليه من محاجتهم لكم عند ربكم وغلبتهم عليكم يوم القيمة دبرتم ما
دبرتم وجه العدول عن الواو الى او الاشارة الى ان كلا من الامرين مستقل بكونه سببا للحسد والغيظ وحقيقة
المعنى انه لم يكن لكم باعث على هذا الكيد سوى علمكم بان الايتاء والحاجة المذكورين كائنان لهم وعلى هذا
يكون قوله قل ان الهدى هدى الله اعتراضا ويؤيد هذا الوجه قراءة ابن كثير ان يؤتى احد بزيادة همزة
الاستفهام للتقرير والتوبيخ بمعنى الآن يؤتى وثانيها ان يكون هدى الله بدلا من الهدى وان يؤتى احد
خبر ان والمعنى قل ان هدى الله هو ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم او يحاجوكم عند ربكم فيقرعوا باطلكم بحقهم
ويدحضوا حجتكم وثالثها ان ينتصب ان يؤتى بفعل مضمر يدل عليه قوله لا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم
كانه قيل قل ان الهدى هدى الله فلا تنكروا ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم الخ فان قوله فلا تؤمنوا انكار
لان يؤتى احد مثل ما اوتيتم الثالث ان يكون الكلامان كلاهما متعلقين بقل ويتعلق ان يؤتى بفعل
مضمر على حذف اللام اي قل ان الهدى هدى الله وقل لان يؤتى احد مثل ما اوتيتم قلتم ما قلتم الرابع ان
يكون الكلام من اول الآية الى آخرها من الله تعالى بتقدير ولا تؤمنوا ايها المؤمنون الا لمن تبع دينكم و
هو دين الاسلام ولا تصدقوا بان يؤتى احد مثل ما اوتيتم من الدين فلا نبي بعدكم ولا شريعة بعد شريعتكم
الى يوم القيمة ولا تصدقوا بان يكون لاحد حجة عليكم عند ربكم لان دينكم خير الاديان وان الهدى هدى
الله وان الفضل بيد الله فيكون الآية باسرها خطابا للمؤمنين من الله تعالى قوله تعالى وآتينا
ثمود الناقة مبصرة مبصرة صفة لمحذوف هي آية اي ناقة حال كونها آية مبصرة هكذا ذكره المفسرون
ويمكن ان يكون صفة للناقة الا ان يكون بمعنى بصيرة لانه خلاف معناه الحقيقي بل معناها الجعلي اي منشأ
لاستبصار الناس وهدايتهم قوله سبحانه ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ان قيل لم يقل ما من

بنجوى اثنين الا هو ثالثهم مع ان الاحر كذلك فما النكتة في وجه العدول عن ذلك قلنا يمكن ان يكون النكتة فيه استحسان الابتداء بالعدد الفرد فان الله وتر يحب الوتر ويمكن ان يكون السبب فيه معلومية ذلك من قوله ولا ادنى من ذلك فان نجوى اثنين يدخل فيه فلو قال اولا ما من نجوى اثنين الخ لما كان لهذا القول اعني ولا ادنى فائدة وقيل النكتة فيه هي ان النجوى لا يتحقق بين الاثنين اذ الاثنان لو لم يكن لهما ثالث لم يحتاجا الى التنجي انما هو في موضع خوف استماع الغير وفيه ان اضافة النجوى الى الثلثة يفيد كون الثلثة متناجين وعلى هذا يلزم ان يكون المراد من نجوى ثلثة كون الاثنين متناجين والثالث غير مطلع على نجويهما وهو خلاف ما يفهم من الاضافة على انه لو لم يكن واحد منهم مطلعا على نجوى اذ يمكن ان يكون حكمه كالثالث الغير المطلع

في دعاء الصباح والمساء

من الصحيفة بوجهين كل واحد منهما في صاحبه ويولج صاحبه فيه قيل الواو للحال والمعنى يدخل كل واحد من الليل والنهار في الاخر والحال انه يدخل صاحبه فيه بان ينقص من احدهما شيئا ويزيده في كنقصان نهار الشتاء وزيادة ليله وزيادة نهار الصيف ونقصان ليله فان قلت هذا المعنى يستفاد من قوله يولج كل واحد منهما في صاحبه فاي فائدة في قوله ويولج صاحبه فيه قلت مراده ع التنبيه على امر مستغرب وهو حصول الزيادة والنقصان معا في كل من الليل والنهار في آن واحد وذلك بحسب اختلاف البقاع كالشمالية عن خط الاستواء والجنوبية عنه سواء كانت مسكونة اولا فان صيف الشمالية شتاء الجنوبية وبالعكس فزيادة النهار ونقصانه واقعان في وقت واحد لكن في بقعتين وكذلك زيادة الليل ونقصانه فكانه قيل يدخل كل واحد منهما في الاخر والحال انه قد وقت ادخال احدهما كالنهار في الاخر كالليل في بقعة يدخل الاخر اعني الليل في الاول اعني النهار في بقعة اخرى ولو لم يصرح ع بقوله يولج صاحبه فيه لم يحصل التنبيه على ذلك بل كان الظاهر من كلامه وقوع زيادة النهار في وقت ونقصانه في اخر وكذا الليل كما هو محسوس معروف للخاص والعام وقيل كون الواو للحال مبني على تقدير المبتدأ كما في قوله نجوت وارهنهم مالكا وقمت واصك وجهه وحاصل الجواب ان معنى الجملة الحالية وان كان بعضه من الاولى فيكون تاكيدا الا انها ذكرت للتنبيه وانه خبير بان يولج كل واحد منهما في آن واحد بحسب اختلاف البقاع اذ لا يمكن ايلاج الليل في النهار في بعض الاحيان بل ايلاج النهار في الليل في بقعة اخرى وبالعكس فزيادة النهار ينقص ونقصانه حال زيادته وكذا الليل في بقعتي الشمالية والجنوبية عن خط الاستواء فالتنبيه حاصل به ومن ذكرها وانما ذكرت للتصريح بما علم ضمنا لانه لما كان امرا مستغربا لم يكتف بالدلالة عليه بالضمنية بل دل عليه بالدلالتين الضمنية والتصريحية ايماء لطيفا بذلك الى شان الامر بناء على ما ذكرناه فتمام معنى الجملتين انما يتحقق في فصلين وان كان بعض كل منهما يتحقق في آن واحد لان مفاد الاولى ادخال بعض زمان النهار في الليل وبالعكس وكل منهما يتحقق معنى

الجملة الحالية فان كما ذكره وذلك لا يتحقق الا في فصلين من الفصول الاربعة او الثمانية ثم **قوله** اختلاف البقاع في العرض الشمالي والجنوبي وانتقال الشمس عن مدار من المدارات اليومية بحركتها الخاصة يوجب ان يدخل بعض زمان الليل في النهار وبالعكس في البقاع الشمالية عن خط الاستواء والجنوبية عنه في كل يوم بليلة من ايام السنة في جميع الافاق الا في المستقيم والرحوي وهذا معنى قوله يولج كل واحد منهما في صاحبه وكذا اختلاف طول البقاع مع الحركة الاولى ففي حال الزيادة في زمان النهار ونقصان الليل وبالعكس في البقاع المذكورة بحسب الاختلافات العرضية يدخل بعض زمان الليل في النهار وبالعكس في الاماكن الشمالية عن خط الاستواء المختلفة في الطول وكذا الجنوبية عنه المختلفة فيه بحسب هذا الاختلاف في هذه معنى قوله ويولج صاحبه فالحالية تاسيسية لانها اشارة الى نوع اخر من الزيادة والنقصان وعليه تتفرع وجوب صوم احدى وثلثين يوما في صورة وثمانية وعشرين في اخرى على المسافر من بلد الى بلد اخر بعيد عنه بعد رؤية الهلال وذلك لان كوكبا يطلع في المساكن الشرقية قبل طلوعها في الغربية وكذا في الغروب فكل بلد غربي بعيد عن الشرقي بالفصل يتأخر غروبه من غروب المشرقي بساعة وانما عرفت ذلك بارصاد الكسوفات القمرية حيث ابتداؤه في ساعات اقل من ساعات بلدنا في المساكن الغربية واكثر من ساعات بلدنا في المساكن الشرقية فعرفنا ان غروب الشمس في الشرقية قبل غروبها في بلدنا وغروبها في الغربية بعد غروبها في بلدنا هذا ويحتمل عكس ذلك بان يكون الاولى اشارة الى ان يكون الاختلافات الطولية مع الحركة اليومية وثانيهما الى ان يكون الاختلافات العرضية مع الحركة الخاصة الشمسية ويحتمل ان يكون معنى الاولى ادخال كل من الليل والنهار مكان الاخر بدلا منه في كل البقاع فعبر عن احداث النهار مع امتلاء العالم بالليل وبالعكس بالايلاج لكثرة استعمال الشيء في مضيق ومعنى الثانية ادخال بعض زمان كل منهما في زمان الاخر في كل يوم بليلة في كل البقاع بحسب اختلافاتها الطولية والعرضية في حال الادخال الاول ويحتمل العكس وعليه ايضا فالحالية تاسيسية ومعنى الجملتين اكثر مما سبق ويتحقق معناهما في كل الافاق حتى في الرحوية في بعض ايام وبهذا التقرير يظهر ان في كلامه ع ايماء الى كروية الارض والسماء فتأمل والحكمة في نقصان كل منهما و زيادة الاخر شيئا بعد شيء الى ان ينتهي كل منهما الى منتهاه في الزيادة والنقصان ظاهرة اذ لو كان تحول احدهما على الاخر دفعة لتحركة الشمس فلتة لاضر بالابدان والثمار وغيرهما كما ان الخروج من حمام حار الى موضع بارد دفعة يضر البدن ويسقمه والقول بان هذا التدريج مستند الى ابطاء سير الشمس في الارتفاع والانحطاط مجاب بنقل الكلام الى سببه لذلك فان اجيب ببعد ما بين المشرقين يسئل عن علته فيه وهكذا الى ان ينتهي الى تدبير العليم الحكيم في مصالح العالم ورعايته هذا ما ذكره بعض الافاضل في هذا

المقام وأقول لا يبعد أنه يدخل الليل في النهار في بقعة مجتمعة في فصل ويدخل النهار في الليل في هذه
البقعة بعينها في فصل آخر وفي كل من الفصلين يكون الحكم في البقعة الأخرى بعكس ذلك فهذه أحكام
أربعة لا يستفاد بأسرها من الفقرة الأولى صريحا إذ لو قيدت ببقعة واحدة لا يدل بمجرد إدخال كل واحد
منهما في الآخر على وقتين إذ في وقت واحد لا يتحقق إدخال كل واحد منهما في الآخر في بقعة واحدة بل إنما
يتحقق إدخال أحدهما في الآخر فقط ومع إرادة الوقتين يكون المستفاد منها مجرد الحكمين الأولين ولا
يستفاد منها الحكمان الآخران أعني عكس الحكمين الأولين في ذلك الوقت بعينه في بقعة أخرى إذ ظاهر
قولنا يدخل الليل في النهار ويدخل النهار في الليل ما أنه يدخل الليل في النهار في وقتا وبقعة على سبيل
الانفصال الحقيقي ويدخل النهار في الليل في وقت آخر وبقعة أخرى كذلك فإن أريد منه الأول أفاد الحكمين
الأولين فيكون الفقرة الثانية لإفادة الحكمين الآخرين ولو أريد منه الثاني أفاد الحكمين الآخرين ولا
بد من الفقرة الثانية لإفادة الحكمين الأولين نعم الحق أنه يمكن أن يراد من الفقرة الأولى أنه يدخل
الليل في النهار في وقت وبقعة على سبيل منع الخلو ويدخل النهار في الليل في وقتا وبقعة أخرى كذلك ف
يفيد الأحكام الأربعة إلا أنه لما كان خلاف الظاهر المتبادر لم يكتف بها الإمام وأراد منها مجرد حكمين
وأتى بعكسها لإفادة حكمين آخرين هما عكس الأولين فتأمل **في العقبة** بحذف المسند قال أبو جعفر
إنكم تلقنون موتاكم لا إله إلا الله عند الموت ونحن نلقن موتانا محمد رسول الله وفي فروع الكافي بإسناده
المتصل إلى محمد بن مسلم وحفص بن البختري عن الباقر والصادق عليهما السلام مثله والظاهر أنه ترغيب للسامعين
وغيرهم أن يلقنوا موتاهم أي من يحضره الموت منهم من أهل الولاية عند حضور موتهم فيكون جاز أن يطرئ على لسانهم
محمد رسول الله لأن إقرارهم بعد تذكرهم برسالته يتضمن إقرارهم بوحدانية الله ومن غير عكس بل إقرارهم
بالرسالة يستلزم الإقرار ونصه بتوحيد بجميع ما جاء به مجملا ومنه التوحيد والولاية لمن له الولاية فإذا أقر المحتضر
بذلك ثم ثبت عليه مات مؤمنا وأمنا من إبليس وشياطينه أن يأمروه بالكفر ويشككوه في دينه والحاصل
أنه ترغيب وإنكار للاقتصار على مجرد تلقين لا إله إلا الله عند ظهور أمارات الموت وترغيب على تلقين محمد
رسول الله لما ذكرناه والواو للحال وهمزة الاستفهام في أنكم محذوفة وهو استفهام في صورة الخبر و
المراد أن المحتضر قطعا من الخواص كان أم من العوام يحتاج إلى تلقين الرسالة لئلا يشككه الشيطان ويخدعه
في دينه فيموت وهو كافر بالتوحيد والرسالة والإمامة فمعنى الحديث أنكم تلقنون موتاكم مجرد لا
إله إلا الله والحال أنا نلقن موتانا محمد رسول الله صلى الله عليه وآله فلا يصح فعلكم بل اللازم أن تقتدوا
بنا وتلقنوا موتاكم الرسالة لئلا يشككهم الشيطان وفي الخبر أنه يجيء الشيطان ويجلس عند يساره

يقول اترك هذا الدين خير تنجو من هذه الشدة فهذا الشيطان يسمى بالعديلة ورد بناء يجيء فيصور ابيه وجدته ولجميع واقاربه ويقول اعدل عن هذا المذهب فاني كنت عليه وانا الان معذب فلابد من التلقين وذكر العقائد على هذا ثم انه ورد في الخبر عن سيد البشر صلى الله عليه وآله ان من كان اخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة مشروط لكن بشروطها والاقرار بالنبي والاوصياء من بعده من شروطها كما ورد في الخبر عن الرضا عليه السلام فان الايمان الموجب لدخول الجنة انما يتم بذلك فلابد للجمع بين الاخبار حينئذ ورد في بعضها لقنوهم لا اله الا الله وفي بعضها مع محمد رسول الله وفي بعضها معه تلقين كلمة الائمة واحدا بعد واحد على اسمائهم وترتيبهم وقيل في توجيه الحديث ان كلام الفقير بين امرين في صورة الخبر والمراد لقنوا انتم موتاكم لا اله الا الله واما نحن فنلقن موتانا محمد رسول الله ولعل وجه ذلك ان العقل يستقل في التوحيد من غير توقف على تعقل ارتباط الاجسام بعضها الى بعض فلا يمكن غفلة الخواص عنه فلا يقدر الشيطان على اغفالهم عنه بخلاف اثبات النبوة فان العلم به وثبوته في نفسه يتوقف على خلق الاجسام وارتباط بعضها ببعض فلبس استقلال العقل به بتلك المثابة فينبغي التلقين في تلك الحالة واما العوام فيمكن اغفالهم عن التوحيد ايضا في حال السكرات فيحتاجون الى التلقين والتذكر ولذلك لما كان مهمنا هم من الخواص لا يحتاجون الى تلقين التوحيد ايضا واورد عليه اما اولا فبان الخواص اذا احتاجوا الى تلقين الرسالة في تلك الحالة بناء على جواز غفلتهم عنها او قدرة الشياطين على اغفالهم فالعوام بطريق اولى يحتاجون اليه وبوجه اخر امكان غفلة العوام عن التوحيد في حال السكرات مع كونه اظهر عند العقل لاستقلاله فيه من غير توقف على امر اخر يستلزم امكان اغفالهم عن الرسالة في تلك الحالة بطريق اولى لان استقلاله فيها ليس بهذه المثابة وعلى الوجهين لو كان هذا الكلام من الامام عليه السلام اخرجه في صورة الاخبار لكان ينبغي ان يقول انكم تلقنون موتاكم لا اله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وآله عند الموت بناء على امكان غفلتهم عنهما معا ونحن نلقن موتانا محمد رسول الله من غير حاجة الى تلقين لا اله الا الله بناء على عدم امكان غفلتهم عنها كما فهم واما ثانيا فبان اثبات النبوة والعلم بصدق النبي في دعواه النبوة انما يتوقف على ظهور المعجزة على يده واثباته بخارق العادة لا على خلق الاجسام وارتباط بعضها ببعض فان نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله قد ثبت بمجرد اثباته بالقرآن العزيز الذي اعجز مصاقع الخطباء وافحم ارحام اعلام البلغاء واصلاب اعاظم فصحاء العرب العرباء من دون توقفه على خلق الاجسام وارتباط بعضها ببعض نعم هذا التوقف اكثري مثل نبوع الماء من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وامثال ذلك واما ان العلم بالنبوة في نفسه يتوقف على ذلك كليا فلا واما ثالثا فلان هذا الوجه ينافيه ما ورد في خبر حماد بن احمد بجعفر

الموتى الا وكل به ابليس اللعين من شياطينه من يأمره بالكفر ويشككه في دينه حتى يخرج نفسه فاذا حضرتم موتاكم فلقنوهم شهادة
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واما رابعا فلانا اذا اريد بموتانا هو عليهم السلام عشيرتهم واهل ملتهم
فمن البين ان كل واحد منهم ما كان من الخواص الذين لا يقدر على الشيطان اضلالهم واغفالهم عن التوحيد
ليستغني عن تلقينه بل كان اكثرهم من العوام بل ربما لم يكن بعضهم من اهل المعرفة والولاية كما يشهد به
التتبع وان اريد بهم اهل بيتهم عاما او خصوص من ولد منهم فكذلك لان المراد بالخواص ههنا من اخذ دينه
من الكتاب والسنة وصحح عقائده بالبراهين القاطعة بحيث لا يقدر الشيطان على تشكيكه في دينه ومن
العلوم بديهة ان كل واحد من اهل بيتهم واولادهم ما كان كذلك كيف وكثير منهم في خلال استقلال العقل
وثبوت التقية خرج عن الدين وتنازعوا في امر الامامة فينبغي ان يجعل الاضافتان في الموضعين لادنى ملابسة
ويراد بموتاهم من يحضر موته عند سكراته من اهل الولاية سواء كان من الخواص او من العوام منهم او من غيرهم
فيكون المراد انا اذا حضرنا الموتى عند سكراتهم نلقنهم الرسالة لئلا يتمكن من اضلال الشيطان وتشكيكه
وانتم تخالفونا في ذلك فاذا حضر موتاهم تلقنونهم مجرد التوحيد من غير تلقين الرسالة والاقرار بمجرد التوحيد
من دون الرسالة لا يفيد ايمانا بل اسلاما لا في الدنيا ولا في الاخرة فيكون الغرض توبيخا على المخالفة وترك
المتابعة **قوله تعالى** كبرت كلمة منصوب على التمييز وفيه تفسير لضمير مبهم مستتر في كبرت مثل نعم رجلا
زيد والتقدير كبرت الكلمة كلمة وهذا ابلغ وافصح من الرفع لان التفصيل بعد الاجمال اوقع **قوله تعالى**
في سورة الكهف ولم يجعل له عوجا قيما انتهى توهم ان قوله قيما حال من الكتاب وهو غلط لان قوله ولم
يجعل له عوجا معطوف على انزل فهو داخل في حيز الصلة فلو جعلها حالا يلزم الفصل بين الحال وذيها
ببعض الصلة وذلك غير جائز فهو منصوب بمضمر اي جعله قيما **قوله تعالى** وترى الشمس اذا طلعت
تزاور عن كهفهم ذات اليمين واذا غربت تقرضهم ذات الشمال وهم في فجوة منه **اقول**
تزاور بالتخفيف والتشديد بدلا التخفيف لحذف التاء والتشديد للادغام وقرئ تزور على وزن تحمر
وكلها من الزور بالتحريك وهو الميل وذات اليمين وحقيقتها الجهة المسماة باليمين وتقرضهم تقطعهم
لا تقربهم وهم في فجوة منه اي في متسع من الكهف ومعناه انه لا يصيبهم الشمس في طلوع نهارهم ولا في غروبها
والسر في ذلك عند اكثر المفسرين ان باب الكهف كان مفتوحا الى جانب الشمال فاذا طلعت الشمس كانت
على يمين الكهف واذا غربت كانت على شماله فضوء الشمس ما كان يصل الى داخل الكهف وكان الهواء
النسيم الموافق يصل اليه من جانب الشمال فلا جرم يبقى اجسامهم مصونة عن العفونة والفساد وقال بعضهم
المراد ان الشمس اذا طلعت منع الله ضوءها من الوقوع وكذا حال غروبها وكان ذلك فعلا خارقا للعادة

ولو كان الامر كما ذكره حسنا القول الاول لكانت تلك الامر معتادا ما لوفا فلم يكن تلك من ايات الله مع انه تعالى
يقول بعده ذلك من ايات الله **شعر عربى** فيه ابيها لغوية واعجبا من عجب العجا خمسة عشر يانة على
الغراب مراد از غراب اخر دانا سبكه ورك كويند ومراد از خمسة عشر يانه بيج كلاغ است يعنى پنج كلاغ كلاغ
برو دانا سيره نشسته بودند وانرا ميخوردند **فى الخبر** عن النبى صلى الله عليه وآله انه قال لو كان الموت
يشترى لاشتراه اثنان كريم ابلج وحريص ملهوف الابلج واسع الجبهة والملهوف المحروم من المال والمراد من الخبر انه
لو كان الموت يشترى لاشتراه الكريم الوسيع الطبع عند عدم اقتداره على المال ليحسن به الى الناس والحريص
اذا لم يقدر عليه لشدة حبه له **وفى خبر اخر** عن النبى صلى الله عليه وآله ايضا لو كان لى بدنا ثالثة لاستعنت
بها على الاكل والمراد انى احببت ان يكون لى بد ثالثة حتى استعين بها على الاكل لتوقف العبادة عليه وحاصله
ان كثرة الاكل لتحصيل القوة على العبادة ممدوحة كذا قال العلامة زاده فى جواب مهنا بن سنان لما سئله عن
معنى هذا الحديث ويحتمل ان يكون المراد منه التحريض على تعظيم نعم الله تعالى بان لا ياكلها كما ورد من استحباب
اكل بعض الاشياء باليدين ويد واحدة كالعنب وبكل اليد لا ببعض الاصابع **وفى خبر اخر**
عن النبى صلى الله عليه وآله مخاطبا لاصحابه انكم كنتم تعيرون بعراوانتم اليوم تثلطون ثلطا فاتبعوا الماء
بالاحجار قال فى الصحاح ثلط البعير اذا القى بعره رقيقا والمراد انكم كنتم سابقا تلقون غايطكم يابسا لعدم
تمكنكم من الاطعمة الكثيرة والفواكه الرطبة والحصا فوتكم فى الخبر اليابس ومثله واليوم لتمكنكم من انواع
الطعوم تلقونه رقيقا فلا يكفى مجرد الاحجار فاتبعوها بالماء **شعر عربى** ليت هل ينفع شيئا ليت
ليت شبابا بوع فاشتريت قوله بوع فعل ماض مجهول وليت الثالثة تاكيد الليت الاولى وليت الثانية
فاعل لقوله ينفع وشيئا مفعوله وجملة هل ينفع ليت شيئا جملة استفهامية انكارية معترضة فالمعنى ليت
الشباب يباع فاشتريته مع ان ليت على التمنى لا ينفع شيئا **حكاية فيها شكالات لغوية**
حكى ان معوية قال يوما من افصح الناس فقام رجل من جرم وجرم من فصحاء العرب فقال افصح الناس قوم يتباعدون
من فراتية العراق ويتيامنون عن كشكشة تميم ويتياسرون عن كسكسة بكر ليس فيهم غمغمة قضاعة ولا طمطمانية
حمير فقال معوية من هم هذا القوم قال هم قومى والمراد بالفراتية اهل الفرات لانه هو نهر الكوفة لانهم
خالطوا العجم والنبط فتغيرت لغتهم والكشكشة بنو تميم سموا بذلك لانهم يلحقون الشين المعجمة بكاف الخطاب
للمؤنث فيقولون اكرمتكش ومررت بكش والكسكسة بكر سموا بذلك لانهم يلحقون السين الغير المعجمة بكاف
الخطاب للمؤنث فيقولون اكرمتكس ومررت بكس وكل منهما يلحقون السين والشين فى حال الوقف لا بقاء
الكسرة اذ لو سكنوا الكاف ذهب الفرق بين المؤنث والمذكر وخصوا السين والشين بالالحاق لخفائهما

لما فيهما من الحسن ثم مثل الكشكشة والكسكسة بكسر الكاف لان كلا من السين والشين يلحق بكاف المؤنث و
مكسورة فالحكاية بالكسر والمحتاط انهما بالفتح لانهما مصدر فعلل المأخوذ منهما اشتقاقا وهو مفتوح
واللام الاترى ان قوله بسمله بفتح البا في مصدر بسمل اي قال بسم الله وان كانت البا في بسم الله مكسو
وكذا السجلة واما الغمغمة فهو ان لا يبين الكلام واصله اصوات الثيران عند الذعر واصوات الابطا
عند القتال والطمطمانية ان يكون الكلام شبيها بكلام العجم يقال رجل طمطم بالكسر اي لسانه عجمة لا يفصح
ان اشعث بن قيس تزوج امرأة على حكم فردها عمر الى اطنابه بينها اي الى مهر مثلها بريد الى ما بني عل
امر اهلها وامتدت عليه اطناب بيوتهم وفي خبر آخر ما احب ان بيتي مطنب ببيت محمد صلى الله عليه وآ
اني احتسب خطاياه فقوله مطنب اي مشدود بالاطناب يعني ما احب ان يكون بيتي الى جانب بيت محمد لاني
احتسب عند الله كثرة خطائي من ذهابي من بيتي الى المسجد **شعر فارسي للرومي** بز تشنه
خنجر خونخوار تو كينه همكاسه كرديده است فناء عطشانا عطشان صفت فنا است مراد از فنا
فناء عالم است كه عطشان وتشنه اهلاك ناس است ومراد اينكه فناء عالم كه تشنه وعطشان اهل عالم
همكاسه خنجر خونخوار است كه ان نيز تشنه خون دشمنان است **شعر آخر للخاقاني** مريم
آبستن است لعل تو از بوسه باش تا بجدائي شود عيسى تو متهم يعني بوسه كه از تو كرفته شود بجلي مو
پس ان شبيه بعيسى الصلوة والسلام تو كه منشا تولد آنست شبيه بمريم است وچون عيسى متهم بجدائي شده
بوسه كه از تو كرفته شود متهم بجدائي است پس معني بيت اينكه لعل تو يعني لب تو كه شبيه بمريم است
آبستن است از بوسه تو بكذار كه ان بوسه اخذ شود تا ان بوسه تو كه شبيه بعيسى است جدا امواز كند
ومتهم بجدائي شود **شعر آخر للعرفي** اما الكرم ميكذارنا بهم ازهمت نخورد نيشتر لا ونعم را
يعني رها وبدن كرم از غيرها بابهمت منشاء سرور ايشان نميشود بلكه منشاء خون ايشان ميشود زيرا
كه همت از نعم غير كه كنايه از كرم اواست ولا كه كنايه از بخل است نيشتر بمنزد كه يعني هيچيكرا خوش نيا
مسئلة صرفية قال الصرفيون اذا اريد تصغير الجمع فان كان جمع قلة فاما يصغر على بنائه
لمناسبة القلة بمعنى التصغير فتقول في اكلب واجمال اكيلب واجيمال الاو يرد الى الواحد فيصغر ثم يجمع
جمع السلامة فيهما فتقول فيهما كليبات وجميلات وان كان جمع كثرة فلا يصغر على بنائه للتنافي بين الكثرة
والتصغير فينظر ان كان لمفرده جمع قلة ايضا كغلمان فاما يرد الى جمع القلة فيصغر فتقول في تصغير
غلمان وودور غليمة وادير واو يرد الى مفرده فيصغر ثم يجمع جمع السلامة فتقول في تصغيرهما غليمون ودوير
وان لم يكن لمفرده جمع قلة تعين رده الى مفرده وتصغيره ثم جمعه جمع السلامة كما تقول في شعراء ومساجد

شعر للرومي

شعر للخاقاني

شعر للعرفي

مسئلة صرفية

ستو يعرون وصبيحنا هذا ما ذكره وهذه القاعدة ينتقض بامرين احدهما ان بعض جموع الكثرة ليس لمفرده ابض بالواو والنون وبالالف والتاء وذلك مثل سكارى وحمر وثانيهما بجمع الكثرة الذى ليس له واحد مستعمل فى كلامهم نحو عباديد واجيب عن الاول بانه مستثنى من القاعدة والمراد ان الجمع الذى يجوز ان يجمع مفرده على جمع السلامة يجمع عليه وما لا يجوز فيه ذلك ليس له جمع قلة ابض فالتصغير ممتنع فيه فسكارى جمع سكران وحمر جمع حمران لا يجوز ان يصغر وعن الثانى بانه يرد الى ما يجوز ان يكون واحده فعبابيد اما جمع فعلول

عن محمد بن حمران قال سئلنا ابا عبد الله عن قول الله تعالى فيما اخبر عن ابرهيم عليه السلم هذا ربى فالم يبلغ به شيئا اراد غير الذى قال قوله لو يبلغ به شيئا اى لم يبلغ بهذا القول كفرا وهنفا الا انه اراد غير الذى ظاهر كلامه اما انه كان فى مقام النظر والتفكر وانما قال ذلك على سبيل الفرض ليتفكر فى انه هل يصلح لذلك ام لا او قال ذلك على سبيل الانكار او الاستفهام **روى السيد الرضى** ره فى المجازات النبوية عنه صلى الله عليه وآله انه قال ان المسجد لينزوى كما ينزوى الجلدة من النار اذا انقبضت واجتمعت معناه ان المسجد لينقبض من النخامة كما ينقبض الجلدة من النار فالمراد ان المسجد لكونه محل عبادة الله تعالى يجب ان يكون معظما موقرا والنخامة فيه توجب قلة توقيره وتعظيمه فمن دخولها فيه يقل عظيم قدره وينزوى فى العقل لا فى الحس او المحسوس منه لم ينقبض لباحته ويمكن ان يراد من المسجد اهله او بقعته لا اهل حتى يكون الانقباض مستندا اليهم ويكون المعنى ان اهل المسجد من المؤمنين لغاية حميتهم فى تعظيم المسجد وحفظه عن الخبائث وصيانته عن الادناس يجب ان يكونوا بحيث ينقبضون من النخامة اذا راوها فى المسجد لانه محل عبادتهم فيجب ان ينزهوها عن كل خبيث يوجب دخوله فيه قلة تعظيمه واحترامه **روى عن الصادق عليه السلام** انه قال انا نتوسل الى احد بوسيلة ولا نذرع بذريعة اقرب له الى مما يريد منى من رجل سلفت اليه منى يد فادفعها اختها فاحسنت ربها فانى رايت منع الاواخر يقطع لسان شكر الاوائل ولا سمحت نفسى برد بكر الحوائج البدا النعمة البكر الابتداء واضافة المنع والشكر الى الاواخر والاوائل اضافة الى المفعول ومحصل مراده ع ان احسن الوسائل الى السؤال تقدم العهد بالسؤال فان المسئول لما منا لا يرد لسائل الاول لئلا ينقطع شكره على الاول ومفصله انه من يسئل منى شيئا لا يكون له وسيلة وذريعة يقربه الى اخذ ما يريده منى احسن من تقدم سؤاله عنه ووصول نعمة منى اليه فانى اذا اعطيت احدا نعمة ثم سالنى ثانيا ابتع النعمة الاولى بنعمة الثانية واتقرب بذلك الى الله تعالى لانى اعلم ان منع النعمة ثانيا يوجب ان ينقطع السائل شكره على النعمة الاولى ثم انه لما كان فى المقام توهم امر لا يجابه السائل ابتداء فدفع ذلك عن نفسه فقال فما رضيت نفسى قط برد السؤال لا سيما الحوائج المبتدئة وحاصله انى لا ارد

جمع قلة وله ٥ بجمع مفرده ٦ س

حمل ا‍ه

او فعاليل او فعلال او فعلل او فعالل

كان فصحهم عبابيد

وجمع بالواو والنون

على مبنى

حمل

وبالالف والتاء على عبابيد

حاشية

لما فيهما من الجرس ثم قيل الكشكشة والكسكسة بكسر الكاف لان كلا من السين والشين يلحق بكاف المؤنث وجي
مكسورة فالحكاية ايضا بالكسر والمختار انهما بالفتح لانهما مصدر فعلال المأخوذ منهما اشتقاقا وهو مفتوح كفا
واللام الا ترى ان قوله بسملة بفتح الباء في مصدر بسمل اي قال بسم الله وان كانت الباء في بسم الله مكسورة
وكذا السجلة واما الغمغمة فهو ان لا يبين الكلام واصله اصوات الثيران عند الذعر واصوات الابطال
عند القتال والطمطمانية ان يكون الكلام مشبها بكلام العجم يقال رجل طمطم بالكسر اي في لسانه عجمة لا يفصح وروي
ان اشعث بن قيس تزوج امرأة على حكم فردها عمر الى اطنابه بيتها اي الى مهر مثلها يريد الى ما بني عليه
امر اهلها وامتدت عليه اطناب بيوتهم وفي خبر آخر ما احب ان بيتي مطنب ببيت محمد صلى الله عليه وآله
اني احتسب خطاي قوله مطنب ايشد ود بالاطناب يعني ما احب ان يكون بيتي الى جانب بيت محمد لاني
احتسب عند الله كثرة خطاي من ذهابي من بيتي الى المسجد **شعر فارسي للاوزبكي** جز تشنگي
خنجر خونخوار تو كيست همكاسه گرديده است فنا عطشانا عطشان صفت فنا است ومراد از فنا
فناء عاشق است كه عطشانا وتشنه اهلاك ناس است ومراد اينكه فناء عالم گر تشنه وعطشان اهل الناس
همكاسه خنجر خونخوار است كه ان نيز تشنه خون دشمنانست **شعر آخر للخاقاني** مريم
ابستن است لعل تو از بوسه نابش تا بجذا شود عيسى تومنهم يعني بوسه كه از تو گرفته شود مجلي موتيست
پس ان شبيه بعيسى اطلاق لب تو كه منشا تولد انست شبيه بمريم است وچون عيسى منهم بجذا شده
بوسه كه از تو گرفته شود منهم بجذا نيست پس معنى بيت اينست كه لعل تو يعني لب تو كه شبيه بمريم است حج
ابستن است از بوسه تو بكذا دكه ان بوسه اخذ شود تا ان بوسه تو كه شبيه بعيسى است احيا اموات كند
ومنهم بجذا شود **شعر آخر للعرفي** ابنا الكرم ميگذارند باب همه را همه نخورد نيشتر لا ونعم را
يعني رد او بدن كرم راز غير يار باب همه منشا سرور ايشان نميشود بلكه منشا خون ايشان ميشود زيرا
كه همه ان نعم غير كه كنايه از كرم او است ولا نه كه كنايه از بخل است نيشتر مينمود يعني هيچ يكرا خوش نيايد
مسئلة صرفية قال الصرفيون اذا اريد تصغير الجمع فان كان جمع قلة فاما يصغر على بناء
الجمع لان القلة غير معنى التصغير فتقول في اكلب واجمال اكيلب واجيمال او يرد الى الواحد فيصغر ثم يجمع
جمع السلامة منهما فتقول فيهما كليبات وجميلات وان كان جمع كثرة فلا يصغر على بنائه للتنافي بين الكثرة
والتصغير فينظر ان كان لمفرده جمع قلة ايضا كغلمان فاما يرد الى جمع القلة فيصغر فتقول في تصغير
غلمان وولدان غليمة واولاد او يرد الى مفرده فيصغر ثم يجمع جمع السلامة فتقول في تصغيرهما غليمون ووليدون
وان لم يكن لمفرده جمع قلة تعين رده الى مفرده وتصغيره ثم جمعه جمع السلامة كما تقول في شعراء ومساجد

سو يعرون ويسحبا منها ما ذكره وهذه القاعدة ينتقض بامرين احدهما ان بعض جموع الكثرة ليس لمفرده
ابنية بالواو والنون وبالالف والتاء وذلك مثل سكارى وحمر وثانيهما بجمع الكثرة الذي ليس له واحد
مستعمل في كلامهم نحو عبابيد واجيب عن الاول بانه مستثنى من القاعدة والمراد ان الجمع المكسر انما يجمع مفرده
على جمع السلامة يجمع عليه وما لا يجوز فيه ذلك ليس له جمع قلة ايضا فالتصغير ممتنع فيه فمنكارى جمع سكران
وحمر جمع حمران لا يجوز ان يصغر وعن الثاني بانه يرد الى ما يجوز ان يكون واحده فعبابيد اما جمع عبلول له
عن محمد بن حمران قال سئلنا ابا عبد الله عن قول الله تعالى فيما اخبر عن ابرهيم عليه السلم هذا ربي
قال لم يبلغ به شيئا اراد عن الذي قال القول لو يبلغ به شيئا اى لم يبلغ بهذا القول كفرا او سفها لانه اراد
عن الذي ظاهر كلامه اما انه كان في مقام النظر والتفكر وانما قال ذلك على سبيل الفرض ليتفكر في انه
هل يصلح لذلك ام لا او قال ذلك على سبيل الانكار او الاستفهام روى السيد الرضى رض في
المجازات النبوية عنه صلى الله عليه وآله انه قال ان المسجد لينزوى كما ينزوى الجلدة من النار اذا انقبضت
واجتمعت معناه ان المسجد لينقبض من النخامة كما ينقبض الجلدة من النار فالمراد ان المسجد لكونه محل عبادة
الله تع يجب ان يكون معظما موقرا والنخامة فيه توجب قلة توقيره وتعظيمه فمن دخلها فيه يفعل عظيما
فكانه ينزوى في العقل الا في الحس والمحسوس منه لم يتغير لتباعده ويمكن ان يراد من المسجد اهله او يقدر
الاهل فيكون الانقباض مستندا اليهم ويكون المعنى ان اهل المسجد من المؤمنين لغاية حرمتهم في تعظيم
المسجد وحفظه عن الخبائث وصيانته عن الادناس يجب ان يكونوا بحيث ينقبضون من النخامة اذا راوها في
المسجد لانه محل عبادتهم فيجب ان ينزهوها عن كل خبيث يوجب دخوله فيه قلة تعظيمه واحترامه روى
عن الصادق عليه السلم انه قال انا نتوسل الى احد بوسيلة ولا نتذرع بذريعة اقرب بها الى ما يريده
منى من رجل سلفت اليه منى يد فاتبعتها اختها فاحسنت ربها فانى رايت منع الاواخر يقطع لسان شكر الاوائل
ولا سمحت نفسى برد بكر الحوائج ابدا النعمة البكر الابتدائية واضافة المنع والشكر الى الاواخر والاوائل اضافة
الى المفعول ومحصل مراده ع ان احسن الوسائل الى السؤال تقدم العهد بالسؤال فان المسؤول لما انما لا يرد
لسائل الاول لئلا ينقطع شكره على الاول ومفضله انه من يسئل عنه شيئا لا يكون له وسيلة وذريعة
يفزع اليها الى اخذ ما يريده منه احسن من تقدم سؤاله منه ووصول نعمة منى اليه فانى اذا اعطيت احدا نعمة ثم
سالنى ثانيا ابتع النعمة الاولى بنعمة الثانية واتقرب بذلك الى الله تعالى لانى اعلم ان منع النعمة ثانيا يوجب
ان يقطع السائل شكره على النعمة الاولى ثم انه لما كان في المقام توهم امر انه لا يبالى برد السائل ابتداء
فدفع ذلك عن نفسه فقال ما رضيت نفسى قط برد السؤال الاول في الحوائج المبتدئة وحاصله انى لا ارد

جمع قلة وله ٥ بجمع مفرده

حلق ١١

او فعاليل او فعلا او لعلها اما
كان مفرده جمع عبابيد
وجمعه بالواو والنون
على صيغ عبابيد

حاشية

وبالالف والتاء على عبابيد

حاشية

لما فيهما من الحمس ثم مثل الكشكشة والكسكسة بكسر الكاف لان كلا من السين والشين يلحق بكاف المؤنث وهي
مكسورة فالحكاية ايضا بالكسر والحنات انهما بالفتح لانهما مصدر فعلال لما خوذ منهما اشتقاقا وهو مفتوح كفا
واللام الاترى ان قوله بسملة بفتح البا في مصدر بسمل اي قال بسم الله وان كانت البا في بسم الله مكسورة
وكذا السبحلة واما الغمغمة فهو ان لا يبين الكلام واصله اصوات الثيران عند الذعر واصوات الابطال
عند القتال والطمطمانية ان يكون الكلام شبيها بكلام العجم يقال رجل طمطم بالكسر اي لسانه عجمي لا يفصح
ان اشعث بن قيس تزوج امرأة على حكم فردها عمر الى الاطناب بينهما اي الى مهر مثلها يريد الى ما بني عليه
امر اهلها وامتدت عليه اطناب بيوتهم وفي خبر اخر ما احب ان بيتي مطنب ببيت محمد صلى الله عليه وآله
اني احتسب خطاي كقوله مطنب اي مشدود بالاطناب يعني ما احب ان يكون بيتي الى جانب بيت محمد لاني
احتسب عند الله كثرة خطاي من ذهابي من بيتي الى المسجد **شعر فارسي للانوري** جز تشنگي
خنجر خونخوار تو كس هم كاسه كرديده است فنا عطشا عطشان صفت فنا است مراد از فنا
فنا عالم است كه عطشا ونشنه اهلاك ناس است ومراد اينكه فنا عالم كه تشنه وعطشا اهل ناس
هم كاسه خنجر خونخوار است كه از بهر تشنه خون دشمنان است **شعر اخر للخاقاني** مريم
ابستن است لعل تو از بوسه ناش تا بجان شود عيسى تو متهم يعني بوسه كه از تو گرفته شود محلى مونث
پس ان شبيه بعيسى است اذا البيه تو كه منشا تولد است شبيه بمريم است وچون عيسى متهم بجدائي شده
بوسه كه از تو گرفته شود متهم بجدا نيست پس معنى بيت اينكه لعل تو يعني لب تو كه شبيه بمريم است حو
ابستن است از بوسه تو بگذار كه ان بوسه اخذ شود تا ان بوسه تو كه شبيه بعيسى است جدا ماوا كند
متهم بجدائي شود **شعر اخر للعرفي** اما الكرم ميگذارد با هم اهمت نخورد نيشتر لا ونعم را
يعني رواو بدن كرم از عبور باب همت منشا سر ور ايشان نميشود بلكه منشا خون ايشان ميشود زيرا
كه همت از نعم غير كه كنايه از كرم اوست ولا كه كنايه از بخل است نيشتر بميخورد يعني هيچ يكرا خوش نيايد
مسئلة صرفية قال الصرفيون اذا اريد تصغير الجمع فان كان جمع قلة فاما يصغر على بنائه
لقرب القلة من معنى التصغير فنقول في اكلب واجمال اكيلب واجيمال اي يرد الى الواحد فيصغر ثم تجمع
جمع السلامة منهما فنقول فيهما كليبات وجميلات وان كان جمع كثرة فلا يصغر على بنائه للتنافي بين الكثرة
والتصغير فينظر ان كان لمفرده جمع قلة ايضا كغلمان فاما يرد الى جمع القلة فيصغر فنقول في تصغير
غلمان وبدون غلمة واد براو يرد الى مفرده فيصغر ثم يجمع جمع السلامة فنقول في تصغيرهما غليمون ود برا
وان لم يكن لمفرده جمع قلة تعين رده الى مفرده وتصغيره ثم جمعه جمع السلامة كما تقول في شعراء ومساجد

شعر الانوري

شعر الخاقاني

شعر العرفي

مسئلة صرفية

ستّو يعرون وصيحنا هذا ما ذكره وهذه القاعدة ينتقض بما يرتلحد بها ان بعض جموع الكثرة ليس لمفرده
ايضا بالواو والنون وبالالف والتاء وذلك مثل سكارى وحمر وثانيهما بجمع الكثرة الذي ليس له واحد
مستعمل في كلامهم نحو عبابيد واجيب عن الاول بانه مستثنى من القاعدة والمراد ان الجمع الذي جاز ان يجمع مفرده
على جمع السلامة يجمع عليه ومالا يجوز فيه ذلك فليس له جمع فلذا يقال فالتصغير ممتنع فيه فسكارى جمع سكران
وحمر جمع حمران لا يجوز ان يصغر وعن الثاني بانه يرد الى ما يجوز ان يكون واحده فعبابيد اما جمع عبلول
عن محمّد بن حمران قال سئلنا ابا عبدالله عن قول الله تعالى فيما اخبر عن ابرهيم عليه السلم هذا ربي
قال لم يبلغ به شيئا اراد غير الذي قال القوله لو يبلغ به شيئا اي لم يبلغ بهذا القول كفرا او شيئا الا انه اراد
غير الذي ظاهر كلامه اما انه كان في مقام النظر والتفكر وانما قال ذلك على سبيل الفرض ليتفكر في انه
هل يصلح لذلك ام لا او قال ذلك على سبيل الانكار والاستفهام روى السيد الرضى ره في
المجازات النبوية عنه صلى الله عليه وآله انه قال ان المسجد لينزوي كما ينزوي الجلدة من النار اذا انقبضت
واجتمعت معناه ان المسجد لينقبض من النخامة كما ينقبض الجلدة من النار فالمراد ان المسجد لكونه محل عبادة
الله تعالى يجب ان يكون معظما موقرا والنخامة فيه توجب قلة توقيره وتعظيمه فمن جهة ما فيه يقرع عظيم
قدره وينزوي في العقل الا في الحس والمحسوس منه لم ينقبض لساحته ويمكن ان يراد من المسجد اهله او يقدر
الاهل حتى يكون الانقباض مستندا اليهم ويكون المعنى ان اهل المسجد من المؤمنين لغاية حيتهم في تعظيم
المسجد وحفظه عن الخبائث وصيانته عن الادناس يجب ان يكونوا بحيث ينقبضون من النخامة اذا راوها في
المسجد لانه محل عبادتهم فيجب ان ينزهوها عن كل خبيث يوجب دخوله فيه قلة تعظيمه واحترامه روى
عن الصادق عليه السلم انه قال انا توسل الى احد بوسيلة ولا نذرع بذريعة اقرب لي الى ما يريده
منه من رجل سلف اليه مني يد فادفعها اختها فاحسنت ربها فاني رايت منع الاواخر يقطع لسان شكر الاوايل
ولا سمحت نفسي برد بكر الحوائج البد النعمة البكر الابتداء واضافة المنع والشكر الى الاواخر والاوائل اضافة
الى المفعول ومجمل مراده ع ان احسن الوسائل الى السؤال تقدم العهد بالسؤال فان المسئول تماما الا يرد
السائل الاول لئلا يقطع شكره على الاول ومفصله انه من يسئل عني شيئا لا يكون له وسيلة وذريعة
يعبر بها الى اخذ ما يريده مني احسن من تقدم سؤال منه ووصول نعمة مني اليه فاني اذا اعطيت احدا نعمة ثم
سالني ثانيا اتبع النعمة الاولى بنعمة الثانية وانقرب بذلك الى الله تعالى لاني اعلم ان منع النعمة ثانيا يوجب
ان يقطع السائل شكره على النعمة الاولى ثم انه لما كان في المقام توهم امره ع لا يبالي برد السائل ابتداء
فدفع ذلك عن نفسه فقال ما رضيت نفسي قط برد السؤال الاقل والحوائج المبتذلة وحاصله اني لا ارد

جمع قلة ولا جمع مفرده ٥ ع جمع

حديث ١ ع

ع او فعابيل او فعلاء او افعال او فعلا

او فعابيل او فعلاء او افعال او اباما

كان فتصغيره عبابيد

وجمعه بالواو والنون

على عبيليدون

حديث ٢ ع

وبالالف والتاء على عبيليدات

حديث

السؤال الاول لان نفسه لا ترضى برد من لم يطلب منه شيئا قبل ذلك وسيطلب ابتداء كالسؤال الثاني لئلا يكون
موجب قطع الشكر على الاول **من امثال العرب** قولهم ذكرتني الطعن وكنت ناسيا واصله ان
رجلا حمل على رجل ليقتله وكان في يد المحمول عليه رمح فانساه الدهش ما في يده فقال له الحامل الق الرمح
فقال ذكرتني الطعن وكنت ناسيا ومنها قولهم ذكرتني فوك حماري اهلي واصله ان رجلا خرج يطلب حمارين
قد ضلا من الحي فراى امرأة متنقبة فاعجبته وذهب يمشي خلفها ونسي الحمارين فما زال يحدثها حتى اسفرت
عن لثامها فاذا انها واسع ردية كريهة المنظر فلما راى ذلك زال تعشقه لها وتذكر الحمارين فقال ذكرتني
فوك حماري اهلي ومنها قولهم كفيت الدعوة اي كفيت مؤنة الدعاء لي واصله ان بعض فجار العرب نزل بصومعة
راهب واخذ يواقعه في دينه ويتكذبه في عبادته ويرد عليه ويقف على ذلك اياما ثم انه سرق صليب الراهب
وكان من الذهب ثم استأذنه في الفراق فاذن له وزوده من طعامه وقام لوداعه فلما ودعه قال له صحبك
الصليب كان هذا رسمهم في الدعاء على المسافر فقال الفاجر المذكور كفيت الدعوة فصارت مثلا ومنها قولهم
هان على الاملس ما لاقى الدبر وهو مثل يضرب في الرجل القليل الاهتمام بشان صاحبه والاملس هو صحيح الظهر
والدبر الذي قد دبرة ظهره ومنها حن حالبيك تنطحين وهو مثل يضرب لمن يسيء الى من يحسن اليه ويحسن
الى من يسيء اليه واصله ان بقرة كان لها حالبان وكان احدهما ارفق بها من الآخر وكانت تنطح الرفيق بها وتدع
الآخر ومنها حتى بقلبيه نديرين واصله ان رجلا اتى فاحشة فقضى وطره منها فلما خرج راى في الدار بغلة
فحملها وهو لا يدري ثم سمعها تقول لجاريتها سخرنا هذا الاحمق واخذنا منه ثلثة دراهم ولم ينقص منا
شيء فالتفت الرجل فقال الخسين بغلين ونديرين **شعر فارسی** زهد تو فضله وضو کر بسپهر برد
خون حیض مادر از بطن سه خر آورد معروف است که این شعر در وصف جناب امیر المؤمنین
علیه الصلوة والسلام است و ظاهر اینکه مراد این باشد که زهد تو بمرتبه ایست که اگر فضله از وضوی تو که از زهد
تو حاصل شده بافلاک رسد که آباء علویه اند و موثر و فاعل اند در عناصر اربع که امهات اربع سفلیه اند
از رسیدن فضله وضو که از زهد تو ناشی شده باباء علویه بنحوی ممد بود در ایشان تاثیر میکند که آنها
نیز زاهد میشوند و دست از فعل و تاثیر امهات اربع میکشند و چون فعل و تاثیر از آباء با امهات نشد
امهات نیز از تولید باز میمانند لهذا مانند یائسه میشوند و از حیض منقطع میشوند و از تولید موالید
ثلثه که عبارتست از حیوان و نبات و جماد که تعبیر از آنها بسه دختر میشود باز خواهند ماند پس آنچه
گفته است شاعر که خون حیض مادر از بطن سه خر آمدی کنایه است از انقطاع خون حیض مادر و منع
است برای آنکه در محاورات متعارف است که فعلیکه باید از شخصی بخصوص صادر شود و صادر نشود

ممتنع باشد زوقت توهم علم صدور از اشخص میکویند پسر با بدان معنی از اند بکر عمارتشو از باب الطول
بر محال میسازنکه میکوبند اگر تسخیر فلان مملکت را سلطان بکند پسر فلان کدا خواهد کرد و مراد انست
که بعد از انکه سلطانان تسخیر انکرد دیکر محال است که انمملکت تسخیر شود شعراً اخر ممکن بود که
هستے واجب فنا شود وان ممتنع که مهر تو از من جدا شود در شرح این عکس نقیض خیال دوست تو است
که صورتم زهیچ جدا شود مراد از واجب واجب بالغیر است نه واجب بالذات ومراد از عکس نقیض خیال
خیال الا است که خیال علم وصل و ملاقات دوامثال ان باشد زیرا که نقیض خیال الا است پس معنی شعر
انست که ممکن است که واجب بالغیر بسبب عدم علت معدوم شود اما منفک شدن یاد تو از من ممتنع است بسبب
که از کثرت فکر و خیال من در ذکر دوست عدم وصول با وهلاک شوم مفارقت میان صورت و هوای
من واقع شود **مسئلة ثانية** ان قیل ای استعارة او تشبیه فی قول ابی تمام لا تسقنی ماء الملام
فانني صعب قد استعذبت ماء بکائی قلت فیه اقوال ووجوه الاول ان فیه استعارة مکنیة تخییلیة
فانه شبه الملام بظرف شراب مکروه وهو استعارة مکنیة واضافة الماء تخییلیة ووجه الشبه ان اللوم یسکن
حرارة الغرام کما ان الماء یسکن غلیل الاوام الثانی انه تشبیه من قبیل لجین الماء لا استعارة ووجه الشبه
کما ذکر وهذان الوجهان ذکرهما صاحب الایضاح واورد علیهما الجلبی بان المناسب للعاشق ان یدعی ان حر
غرامه لا یسکن الا بالملام ولا بشیء اخر فکیف یجعل ذلک وجه شبه واورد علیهما بعض اخر بانه لا دلالة فی البیت
علی ان الظرف او الماء مکروه والتشبیه لا یلزم ان یرید ونه واجیب عن الاول بان تشبیه الشاعر الملام بالماء فی تسکین
نار الغرام انما هو علی وفق معتقد اللوام ان حرارة غرام العشاق یسکن بورود الملام ولیس ذلک علی وفق
معتقده فلعل معتقده ان نار الغرام یزید بالملام کما ینظر الیه قول بعضهم اجد الملامة فی هواک لذیذة
حبا لذکرک فلیلمنی اللوم او ان تلک النار لا یؤثر فیها الملام اصلا کما قال الاخر جاؤا یرومون سلوانی
بلومهم عن الحبیب فراحوا مثل ما جاؤا فقول الجلبی بان المناسب للعاشق الخ مندفع کیف وصاحب الایضاح
لم یقل ان التشبیه بمعتقد العاشق وانت تعلم ان ذکر صاحب الایضاح الکراهة فی الشراب ظاهر فی انه مریداً
بهذا الجواب والتحقیق انه شبه الملام بظرف شراب من غیر ان یقید بالکراهة ویصح التشبیه ویکون وجها علیه
لکونه استعارة مکنیة تخییلیة کما ذکره صاحب الایضاح ویندفع عنه الایراد الثانی کما هو ظاهر وبعضهم
قال فی وجه التشبیه ان الملام یعقبه الملوم وهو مختص بالسمع فقط ولهذا تمام الجنبها یختص بالخلق کما قیل
فان لا ذوق للملام ولما کان السمع یتجرع الملام او لا کتجرع الخلق الماء صار کانه شبیه به ولا یخفی بعده الثانی
ان یکون ماء الملام من قبیل المشاکلة لذکر ماء البکاء ولا تظنن ان ناخذ کرماء البکاء بمنع المشاکلة فانهم صرحوا

وعکس الایجاب
خیال للامست
مع

٨ في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ان يسمّى الزحف بالبطن مشيا لمشاكلته
ما بعده وهذا الوجه ايضا لا باس به وبذلك يظهر ان كل واحد من هذه الوجوه الثلثة يصلح لتصحيح كلامه
فلا استهجان فيه كما ذكره السكاكي وقال ان قوله مستهجن لان الاستعارة التخييلية فيه منفكة عن الاستعارة
بالكناية وقد عرفت عدم الانفكاك هنا ونقل ابن الاثير في كتابه مثل السائر ان بعض الظرفاء من اصحاب ابي
تمام لما بلغه البيت المذكور فارسل اليه قارورة وقال ابعث الينا شيئا من ماء الملام فارسل اليه ابو تمام ابعث
الي بريشة من جناح الذل لابعث اليك بشيء من ماء الملام ثم ان ابن الاثير استضعف هذا النقل وقال ما كان ابو تمام
بحيث يخفى عليه الفرق بين التشبيهين في الابر والبيت فان جعل الجناح للذل ليس كجعل الماء للملام فان الجناح
مناسب للذل دون الماء للملام فان الطائر عند اشفاقه وتعطفه على اولاده يخفض جناحه ويلقيه على الارض وهكذا
عند تعبه ووهنه والانسان عند تواضعه وانكساره يطأطئ راسه ويخفض يديه اللذين هما جناحاه فشبه
ذلك وتواضعه بحالة الطائر على طريق الاستعارة بالكناية وجعل الجناح قرينة لها وهو من لوازمه الاكمل
للحالة المشبه بها واما الماء والملام فليس من هذا القبيل كما لا يخفى انتهى وعلى ما ذكرناه جلية الحال في النقل
المذكور فتدبر فيه **شعر فارسى** منم معلول بی علت که علت گشت پیوندم ازل فرزند من باشد
ابد فرزند فرزندم این شعر در السنه وافواه مشهور است چنین بر نخورده ام که کسی متعرض حل آن
شده باشد اینجانب بخاطر حقیر رسیده در بیان مقاصد آن نکات و مطالب مذکوره در این شعر معلول اول است که
عقل کل باشد نزد حکما و نور محمدی صلی الله علیه و آله در نزد بعضی و مراد از علت اول نقص و قصور
و قوه است و مراد از علت دوم فاعل و موجد و سبب او ممکن است که علت اول نیز یعنی فاعل و موجد باشد لیکن
معلول نقصا باشد به سبب علت یعنی منم معلول فاعل بی فاعل و معلول علتی بی علت و بالجمله معلول چیزی که علت
ندارد و واجب بالذات است پس معنی اینست که معلول اول بلسان واقع میگوید که منم معلولی که در معلولیت
و امکان قصور و نقص و قوه ندارم یعنی بسوای معلولیت و امکان قصوری دیگر ندارم و معلولی از من
بالاتر نیست بر اکمل جمیع کمالات من بالفعل است و قوه و جهت علیت در من نیست خلاصه معلولی که عیب
باشد بغیر از معلولیت عیب قصوری دیگر نداشته باشد منحصر است بمن یعنی منم معلول شیء بی علت و واجب
بالذات و فاعل و موجد پیوند من شده یعنی من بی واسطه از او صادر شده ام و واسطه در میان من
و او نیست پس گویا او بمن متصل است و از آنکه عدم تناهی است از جانب بدایت فرزند من است یعنی از
من ناشی شده است و این مذهب حکما که معلول اول را حادث ذاتی میدانند و میگویند امتداد وجود
او از جانب بدایت و نهایت غیر متناهی است و چون ازل فرزند من باشد یعنی انتزاع شود از من ابد که مترتب

برازل است فرزند فرزند من باشد و بر بنا ازل برابد باعتبار انست که ابد بعدم تناهیش از جانب
نهایت فرع ازلیت است که عدم تناهیش از جانب بدایت و ابدیت نیز مستثنی است بهذه حکماء
کرما ثبت قدمه امتنع عدمه پس اگر عدم تناهی ان از بدایت ثابت نباشد با بعدم تناهی ان از
جانب نهایتش نیز ثابت نباشد پس کونا ازلیت سبب ابدیت است لهذا هرگاه ازلیت بمنزله فرزند من
باشد ابدیت بمنزله فرزند فرزند که من خواهد بود **مسئلة مستغربة** معروفة وهی ان الاناء
کالطاس مثلا یسع من الماء وهو فی قعر البئر اکثر مما یسعه هو علی المنارة **اقول** هذه المسئلة
مما یذکر فی الطبیعة لکون ماخذها ودلیلها ومبناها من مسائلها علی التوضیح والتفصیل انه قد ثبت وتقرر ان الاثقال
یمیل الی مرکز العالم ویظهر منه ان سطح الماء الذی هو الثقیل کرة بالحقیقة اذا لم یعرض له مانع لاستحالة
ان یکون موضع منه اقرب الی مرکز العالم والانحدار الماء الیه لسیلانه وعلی هذا فلا بد ان یمیل العالی
الی المنخفض والابعد الی الاقرب الی ان یتشابه بعد جمیع اجزاء سطحه عن المرکز ومنه یظهر ان السطح الظاهر
من الماء ایضا کان یکون قطعة من سطح کرة مرکزه مرکز العالم واذا کان کذلک ولا شک ان سطح الماء کلما قرب الی
المرکز ازداد احدابه لان سهم قطعة الدائرة الصغری اطول من سهم قطعة الدائرة الکبری اذا تساوی و
تراهما وکان قطعة الکبری اصغر من النصف کما برهن علیه فیکون الاناء المملوة ما یحوی من الماء وهو
اقرب الی مرکز العالم کقعر بئر مثلا اکثر مما یحویه هو ابعد منه کراس منارة مثلا بهذا الذی منه تساوی غلظة
التفاضل بین السهمین لان الماء فی قعر البئر اشد تقعبا وتحدبا منه فی راس المنارة والتوضیح ان الماء فی
کل من الموضعین یکون قطعة من الکرة التی مرکزها مرکز العالم ویکون نصف قطرها بعد سطح تلک
القطعة عن مرکز العالم وکلما کان نصف القطر اطول کان الکرة اعظم وظاهر ان تحدب الکرة الصغیرة
اکثر من تحدب العظیمة وان سطح دائرة راس الاناء قاعدة القطعة التی هی سطح ظاهر ماء بمعنی ان سطح
ظاهر الماء الاناء یرتفع من سطح دائرة راسه و یتحدب بحیث یصیر قطعة کرة یکون سطح دائرة ملء الاناء وما فی راسه
قاعدة لتلک القطعة سواء کانت فی راس المنارة او فی قعر البئر ولا ریب فی ان تلک القطعة اقل من النصف و
قد ثبتوا ههنا ایضا کانت یکون قطعة من کرة مرکزها مرکز العالم فاذا کانت فی راس المنارة مثلا یکون
قطعة من کرة عظیمة واذا کانت فی قعر البئر یکون قطعة من کرة صغیرة لبداهة ان الکرة التی مرکزها مرکز
العالم وسطحها یمر براس المنارة مثلا اعظم من التی مرکزها مرکز العالم وسطحها یمر بقعر البئر ولا ریب
فی ان سطح دائرة واحدة اذا کانت قاعدة لقطعتین کل منهما اصغر من النصف واحدهما من کرة صغیرة
یکون تحدب القطعة الثانیة اکثر من تحدب القطعة الاولی فیکون تحدب سطح ظاهر الماء فی قعر البئر اکثر

من تحدبه في راس المنارة مع وحدة قاعدتهما فيكون ما الانا المملوء في قعر البئر اكثر منه في راس المنارة لا
سطح ظاهر مائه في الاولى قطعة من دائرة عظيمة ثم المراد بملائه الانا في الحالين ان يكون سطح دائرة راس الانا
قاعدة للقطعة المتحدبة الواقعة عليه فيهما فظاهر انه لو ملئ انا في راس المنارة ثم نقل الى قعر البئر خالية عن
الما ازداد احدابه مائه وصارت قاعدة القطعة سطح دائرة اسفل من سطح دائرة راس الانا في راس المنارة
ملوا من الما وفي قعر البئر لا يكون مملوا منه وبذلك يندفع ما عسى يتوهم انه يلزم بعد النقل المذكور ازدياد
الاحدابه وبعد نقله ثانيا الى راس المنارة انتقاصه لانتقاص احدابه والوجود يخالفه فان ازدياد الاحداب
مع انتفاء الملاءة لا يوجب ازدياد الما انما الموجب له ازدياده مع بقاء صدق الملاءة وكون قاعدة
القطعة بعد النقل ما كان في راس المنارة اعني سطح دائرة راس الانا وذلك لا يتحقق الا مع دخول الما اخر
في قعر البئر في الانا وهو ظاهر وحاصل ان ازدياد الما بعينه وانتقاصه انما يلزم لو كانت الدائرة التي هي الفصل
المشترك بين سطح الما وداخل الانا في الموضعين واحدة وليس كذلك لانه اذا ازداد التحدب يصير
الفصل المشترك اسفل واذا نقص التحدب يصير اعلى ولو شئت توضيح ذلك وسهولة تصوره فليفرض ا ب كرة
الارض و ا د منارة عليها و ا ه ر ب بئر فيها و ط ك ه ر المتشابهين عرض راس الانا في راس المنارة
و قعر البئر و نرسم على ح مركز العالم دائرة ط ل ك ببعد راس الانا عنه حين كونه الى راس المنارة فيحصل
قطعة ح ر منه و ينفصل من ح م سهم قطعة ح ر خط م ق مساويا للسهم قطعة ط ل ك و يخرج
ق ر مساويا ط ل ك لنصف قطر دائرة ط ل ك و نرسم على مركزه دائرة ه و ر مساويا بالدائرة ط ل ك
فنقول انا الما على راس المنارة يكون ط على شكل ط ل ك المتشكل ق ر و في البئر في الشرط على

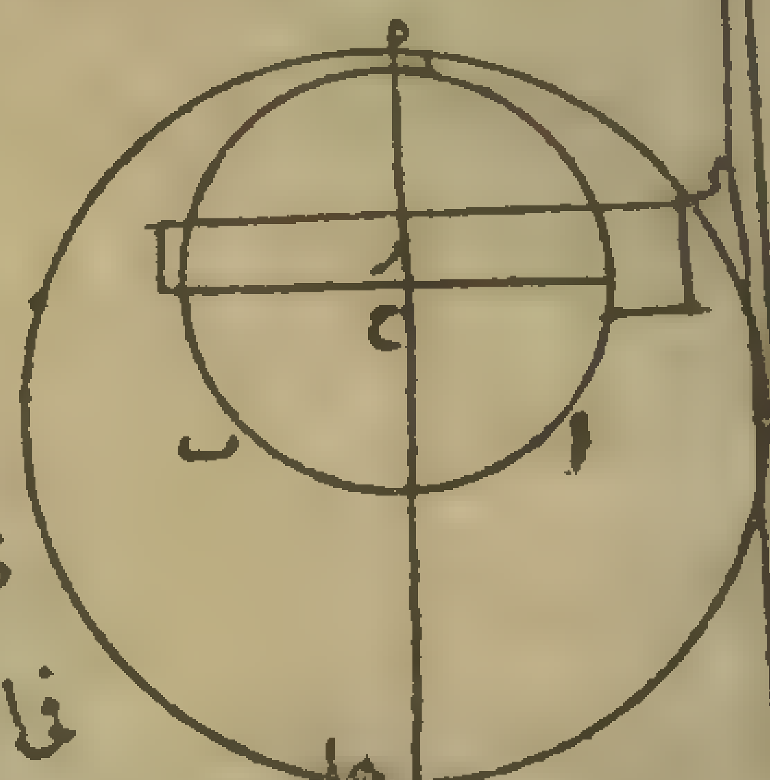


شكله ر ح الزائد على ق ر بهلاليه ح ر ق الذي
غلظه وهو ح ق مساو لتفاضل ح م ق م السهم
وهو المطلوب وبوجه اخر في التوضيح نقول اذا رسم
على راس الانا الذي هو سطح مستو كا ب قطعتان
من كرتين مختلفتين بالصغر والكبر وكان القطعة
التي من الكبيرة اصغر من نصفها كان ما رسم عليه من الكرة
الصغيرة كا ح ق اعظم مما رسم عليه من الكرة الكبيرة كا د ب
ويكون التفاضل بين القطعتين بشكل هلالي تساوي غلظة التفاضل
بين سهمي قوسي ا ح ب ا د ب فاذا كان الانا المملوء في قعر البئر كان احداب السطح الظاهر من الما الذي

بنركاح سَحَ



واذا كان ذلك لانا لما لو ثانوق المنارة كان انحداب السطح الظاهر كادت ويحوى في قعر البئر من الماء اكثر مما يحويه فوق المنارة بما بين نحن هذا الى ا ب ح د واذا عرفت ذلك فلنبين بالبرهان ان سهم قطعة الدائرة الصغرى اطول من سهم قطعة الدائرة العظمى اذا تساوى وتراهما وكان قطعة العظمى اصغر من النصف ويمكن ان نبين ذلك بوجوه ان نرسم الدائرتين بحيث يتماسان من داخل على نقطة هي وسط القوسين اللتين وتراهما متساويان كدائرتي ا ه ب د ح المتماستين على نقطة ه وهي وسط قوسي ا ه ب د ه ح المتشابهين فالوتر يفصل وتري ا ب د ح ويفصل بين منتصف ا ب وهو ح ونقطة التماس



وهي ه بخط ح ه فهو قاطع لوتر د ح لا محالة على نقطة ر فيكون خط ه ر ح عمودا على وتري ا ب د ح ومارا على مركزي الدائرتين كما ثبت في ثالث الاصول فيكون مجموع ه ح ولا ريب فان ه ح الذي قطعة الدائرة الصغرى اطول من ه ر الذي هو سهم قطعة الدائرة العظمى الناقصة عن النصف المساوية للقطعة الاولى في الوتر وهو المطلوب وحاصل هذا البرهان انه اذا وضعت دائرتان مختلفتان في المقدار متماستين من داخل على نقطة يمر بها قطراهما فكل وترين متشابهين لقوسين من تينك الدائرتين بحيث يقوما على ذلك القطر على قوائم فوتر قوس الدائرة العظمى التي هي اصغر من نصفها اقرب الى نقطة التماس من وتر قوس الدائرة الصغرى كما لا يخفى وجه آخر يلزم من ذلك ان يكون سهم قوس الدائرة الصغرى اطول من سهم قوس الدائرة العظمى وهو ان نفرض قوسي ا ه ب ا ر ب من دائرتين مختلفتين على وتر ا ب ولكن قوس ا ر ب من الدائرة العظمى اصغر من النصف ثم نخرج من منتصف ا ب وهو نقطة ح عمود ح ر ه ونخرج هذا العمود بعد اخراجه يمر بمركز الدائرتين اعني نقطتي ح م لكونه عمودا على الوتر ومنصفا له فنصل خطي ا ح ا م ونقول نقطة ح التي هي اقرب الى وتر ا ب من نقطة م هي مركز دائرة ا ه ب الصغرى لكون خط ا ح اقصر من خط ا م نظرا الى زاوية ا ح م منفرجة وزاوية ا م ح حادة فنقطة ح داخلة في سطح ا ر ب العظمى ولنخرج منها خطا ا ح ا ه ر الى محيطها و ح على سمت المركز غير مار عليه فهو اقصر من ح ا لكن خطا ح ا ح ه لكون كل منهما نصف قطر الدائرة الصغرى متساويان فخط ح ه اطول من خط ح ر فبعد اسقاط ح ح المشترك بين ه ح ح ر يكون خط ه ح الذي هو سهم لقوس ا ه ب التي هي قطعة من محيط الدائرة الصغرى اطول من ح ر الذي هو سهم لقوس ا ر ب التي هي قطعة من محيط الدائرة العظمى وهو المطلوب ح نفرض قوسي ا ه ب ا ر ب من دائرتي ا ه ب ا ر ب ح المختلفتين على وتر ا ب ولكن قوس ا ر ب من الدائرة العظمى اصغر من النصف ثم نخرج من منتصف الوتر وهو ح عمود ح ر ه على ذلك الوتر

الذي هو سهم ا ب ه سهم قوس ا ه ب و ه ر منه سهم قوس ا ه ح ح

وح ر على سمت المركز

فيلزم تماس الدائرتين بين نقطتين

ونقول نقطة ح وقعت خارجة من دائرة ا ر ب ح العظمى لانها ان لم تقع خارجة عنها فاما ان يقع على محيطها
فيلزم تماس الدائرتين على اكثر من نقطتين وهو باطل لما ثبت في الاصول واما ان تقع
بين نقطتي ا ب ضرورة ان دائرة ا ح ب لا يمكن ان يقطع قطر الدائرة
العظمى الذي هو موازٍ لوتر ا ب وهو قطر ا ع على نقطتين وفيها
من الدائرة العظمى والا صارت الصغرى اعظم من العظمى لكن تماس الدائرتين
باطل لما بين في الاصول فتعين ان يقع نقطة ح خارجة عن الدائرة العظمى فيكون قوس
ا ح ب خارجة ضرورة على نقطتين
الذي هو سهم قوس ا ب الذي هو قطعة الدائرة الصغرى اطول من ح ر الذي هو سهم قوس ا ب الذي هو القطعة العظمى

سؤال طبيعي

وهو انه ان قيل قد ثبت بالتواتر والمشاهدة ان الصاغة تذيب الذهب والفضة
في البوتقة ولا يحترق الخرقة المصرورة فيها ما السبب في ذلك قلنا السبب في ذلك ان تلك النار لغاية لطافتها
تنفذ في المتخلل وهي سريعة الحركة جدا فلا يبقى فيه ريثما وامّا الاجسام المندمجة فينفذ فيها في زمان
اكثر فيبقى فيها قدرا من الزمان يعتد به فتذيبها

شعر عربي

لابي نخيلة كان اذنيه اذا تشوفا
قادمة او قلما محرفا هذا اشكال مشهور وهو ان قادمة خبر كان فيجب ان يكون مرفوعا مع انه منصوب
بقرينة قوله قلما فانه منصوب مع كونه معطوفا على قادمة والقادمة واحدة القدامى كحبارى وهي اربع
عشر ريشات في مقدم الجناح وقوله تشوفا اي نصبتا مغتاظا هو واجيب عنه تارة بان ذلك وارد على مذهب
قوم من النحويين حيث قالوا ان كان قد ينصب الجزئين اعني الاسم والخبر محذوف هو يحكيان اي كان
اذنيه اذا نصبتا يحكيان قادمة او قلما واخرى بان المروي المكتوب في النسخ المصححة تخال لا كان واخرى بان كلا
من قادمة او قلما ومحرفا بالالف من غير تنوين على انه مثنى فالاسماء الثلثة مثناة وحذف النون للضرورة
وقيل قد خطأ ابو نخيلة في هذا الشعر ولذا لما انشد بحضرة الرشيد لحنه ابو عمرو والاصمعي وهذا بناء

كلمات العرب

ما نقل ان ابا عمرو قد توفي قبل خلافة الرشيد هذا بوهم ووقع رمضان في الواوات
يريدون انه جاوز العشرة فلا يذكر الابوا والعطف فيقال احد عشرون وهكذا ويشهد بذلك قول
محمد بن علي بن منصور بن بسام قد قرب الله كلما سمعا كانه هلال النيد فطلعا يحذو للهول في
الشوال اهيته فان شهرك في الواوات قد وقعا

حديث شريف

قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا عدوى
ولا هامة ولا طيرة ولا صفر العدوى ما يظن الناس من تعدي العلل والهامة ما كان يعتقده العرب في الجاهلية
من ان القتيل اذا طل دمه ولم يدرك بثاره صار هامة في القبر يقول اسقوني اسقوني والطيرة التشأم من صوت
غراب ومثله واما الصفر فكالحية يكون في الجوف يصيب الماشية وهو عندهم

وانما عشرون

شتر با سه کس مشترک بود اتفاقاً بخدمت حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام آمدند و عرض کردند که ثلث این
از یکی است و تسع از یکی و نصف از یکی و میخواهیم شما این شتر را باین طریق قسمت کنید بی کسر حضرت یک شتر طلبید
از خود و آنرا بر هفده افزودند تا هیجده شد پس ثلث آنرا که شش بود بصاحب ثلث داد و نصف آنرا که نه باشد بصاحب
نصف داد و تسع آنرا که دو باشد بصاحب تسع داد و یکی باقی ماند که شتر خود بود ضبط نمود و مخفی
نماند که مقصود ایشان از این سؤال این بود که هر یک از ایشان قدر کسری که حصه او بود بنسبت بهفده بردارند نه بنسبت
هیجده و بنا بر این حصه هر یک کمتر میشود از آنچه حضرت بایشان داده بود و ملخص کلام آنستکه بمقتضای
ظاهر آنستکه کسور این از هفده اعتبار شود و اگر چنین باشد حصه هر یک کمتر از آن میشد که حضرت داد
زیرا که کسور مذکوره مستغرق هفده نیستند بلکه هر گاه از هفده اخذ شود مجموع اینها کمتر از هفده
میشود و مع ذلک کسرها هم پیدا میشد پس در سؤال ایشان که آیا باین طریق قسمت شود بدون کسر فی نفسه حق
است که از آن مستفاد میشود که ظاهر سؤال یعنی اخراج کسور مذکوره از هفده مراد ایشان نبوده بلکه مراد
ایشان آن بوده که باید بهمین هفده شتر میان ایشان قسمت شود بنحوی که این هفده ثلث و نصف و
تسع عددی باشند و یکی را ثلث و یکی را نصف و یکی را تسع بدهند و چون آن عدد هیجده بود لهذا حضرت
یک شتر اضافه نمود و بطریق مذکور قسمت کرد و هر سؤالی که از این قبیل باشد جوابش اینستکه عددی
تحصیل شود که عدد اشیاء موجوده بعینها کسور مطلوبه از آن عدد باشد و از آن عدد اخذ شود مثلاً اگر سؤال
شود که هفتاد و یک گوسفند میان سه کس مشترک یکی را ثلث و یکی را خمس و یکی را سبع بی کسر باید قسمت
کرد جوابش عددیکه هفتاد و یک کسور مذکوره آن باشد صد و پنج است که باید ثلث آنرا که سی و پنج باشد
بصاحب ثلث داد و خمس آنرا که بیست و یک باشد بصاحب خمس داد و سبع آنرا که پانزده باشد بصاحب سبع داد
و این مجموع هفتاد و یکست که بطریق مذکور قسمت شده سؤال دزدی فوت شده و وارثش منحصر در
شوهر و پدر و مادر است و هر کدام از مال او چیزی بغارت کرده بودند چون حاکم شرع ایشان را طلبید تا بدفع آن
شرع بر ایشان قسمت کند شوهر را گفت تو نصف آنچه برده پس بده و پدر را گفت تو ثلث آنچه برده
پس بده و مادر را گفت تو سدس آنچه برده پس بده چون دادند مجموع را بسه قسمت مساوی کرد و هر کدام
را حصه داد با آنچه پیش ایشان بود نصیب ایشان شد آیا در اینصورت مجموع ترکه چند میشود و هر یک چه
قدر بغارت برده بودند که بعد از رد و قسمت مذکور هر یک بحصه خود رسیده **جواب**
در صورت مذکوره مجموع ترکه ۲۸۲ است آنچه شوهر بغارت برده بود ۱۹۸ است و آنچه پدر برده بود
۷۸ است و آنچه مادر برده بود ۶ است و مجموع این سه قلم ۲۸۲ میشود که مجموع ترکه است و نصف آنچه

وانکسوه

شوهر برده ۹۹ است و ثلث انچه پدر برداشته ۲ است و سدس انچه مادر برداشته است و مجموع این نصف
و ثلث و سدس ۱۲ است و چون این پسر قسم مسئله هر حصه ۲ ۶ میشود و چون دختر شود باچه دو زند
شوهر باقی مانده که ۹۹ باشد ۴۲ میشود که نصف مجموع ترکه است و آن حصه ارث شوهر است و چون اضعافا
شود باچه در نزد پدر باقی مانده که ۲۰ باشد ۹ میشود که ثلث مجموع ترکه است و آن حصه ارث پدر است
و چون اضعافا شود باچه نزد مادر باقی مانده که ۷ است ۶ میشود که سدس مجموع ترکه است و حصه ارث
مادر است **سؤال** ان قيل اى عدد اذا طرح منه عشره عشره بقى تسعة واذا طرح منه تسعة تسعة
بقى ثمانية واذا طرح منه ثمانية ثمانية بقى سبعة وهكذا **قلنا** هذا العدد هو المشتمل على الكسور
التسعة باسقاط واحد وهو الفان وخمسمائة وتسعة عشر اذ ما يشتمل على الكسور التسعة الفان وخمسمائة
وعشرون **سوال** خمسة رجال وهم زيد وعمرو وبكر وخالد ووليد وقال الاول للثانى اعطنى اربعة
اخماس ما معك ليكون مع مالى ثمن هذا الفرس وقال الثانى للثالث اعطنى ثلثة اخماس ما معك ليكون مع مالى
ثمن هذا الفرس وقال الثالث للرابع اعطنى خمسى ما معك ليكون مع مالى ثمن هذا الفرس وقال الخامس للاول
اعطنى سدس ما معك ليكون مع مالى ثمن هذا الفرس فما ثمن الفرس وما قدر ما يكون لكل منهم **جواب**

ثمن الفرس	ومال الزيد	ومال العمرو	ومال البكر	ومال الخالد	ومال الوليد
٣٧٧٣	١٩٧٤	٢٣٥٥	٢٥٤٥	٣٥٨٥	٣٤٤٤

قوله البتة مفعول مطلق واصله بتة والالف واللام عوض عن العامل المحذوف تقديره بت بتة اى جزم
جزما اى جزم الحكم الكائن فيما قبله وهو من قبيل المفعول المطلق للنوع **قوله** كثيرا ما نصب على الظرف لانه
صفة الاحيان اى حينا كثيرا وما للتاكيد بمعنى الكثرة والعامل فيه ما يليه كذا ذكره الزمخشرى فى الكشاف عند قوله
تعالى وقليلا ما تشكرون **قوله فقط** من اسماء الافعال بمعنى انته وكثيرا ما يصلونها بالفا لتجريد تزيين
اللفظ فكانه جزاء شرط محذوف **فى الحديث** الصوم فى الشتاء الغنيمة الباردة لعل المراد انه لا تعب
فيه ولا مشقة وكل محبوب عندهم بارد وقيل معناه الغنيمة الثابتة المستقرة من قولهم برد لى على فلان حق
اى ثبت **حديث فيه ابهام** مما فى الكافى عن معوية بن وهب عن ابى عبد الله عليه السلام انه اتاه ابن له
ليلة فقال يا بنى قل اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله اعوذ بعظمة الله واعوذ بعزة الله
واعوذ بقدرة الله واعوذ بجلال الله واعوذ بسلطان الله ان الله على كل شئ قدير واعوذ بعفو الله
واعوذ بغفران الله واعوذ برحمة الله من شر السم المبين والهامة ومن شر كل دابة صغيرة او كبيرة بليل
او نهار ومن شر فسقة الجن والانس ومن شر فسقة العرب والعجم ومن شر الصواعق والبرد اللهم صل على
محمد عبدك ورسولك قال معوية فيقول الصبى الطيب عند ذكر النبى صلى الله عليه وآله المبارك قال

الى الواحدة

ايضا

نعم يا بني الطيب المبارك هو له فيقول الصبي الطيب عند ذكر النبي صلى الله عليه وسلم المبارك الظاهر ان الطيب صفة النبي والمبارك
هو مقول قوله اى هذا النبي الطيب المبارك اذ ذكر النبي صلى الله عليه وسلم في دعائه يوصفه بصفة المبارك من عند نفسه وان
لم يذكر الامام عليه السلام في الدعاء الذي علمه فيقول وان محمدا المبارك ورسوله المبارك والامام اذا سمع منه ذلك
يقول تصديقا له واقرارا نعم يا بني الطيب المبارك وهذا ايضا كما ترى يفهم من كون الطيب صفة للنبي والمبارك
مقول قوله اى نعم يا بني الطيب هو الرسول المبارك **لغز مشكل** ما شيء له في الرأس رجل وموضع
وجهه عند قفاه ان غمضت عينك يبصره وان فتحت عينك لا تراه الظاهر اى هذا الشيء لا تراه النظر
ان هذا الشيء هو طيف الخيال فان المنامات يعتبر بعكس ما يرى ولذا اذا رأى في المنام انه مات تعبير بطول
العمر واذا رأى انه يبكي يعبر بالفرح والسرور وهذا هو مراد الملغز جعل رأسه رجله ووجهه قفاه
وكذا المنام وطيف الخيال انما يبصر اذا غمضت العين واذا فتحت لا يرى وهذا هو المراد من قوله
ان غمضت الخ ولا ريب في ان هذا اللغز على الوجه المذكور لغز صحيح وموافق للقواعد المذكورة في
كلامهم فلا ضير ولا استبعاد اصلا في كون هذا الاسم مقصودا للملغز اولا ولكن نقل بعضهم عن سعد
الدين الطيبي انه قال تنازعنا انا وابو غالب الشيخ امر محمد بن سليمان بن فطرس وقد نبه على كل ما يرد عليه من
الالغاز من غير تروّ فقلنا هلم نعمل لغزا محالا ونسئله عنه فعملنا اللغز المذكور وانفذناه اليه فكتب
في الجواب هو طيف الخيال فقلت لابي غالب قم نباحث مسئلة لان غرضه هذا التأويل بل قصد هجاءه فقلت له
هب ان البيت الثاني منه معنى طيف الخيال فما تأويل البيت الاول فقال المعنى كله فيه قلت وكيف ذلك قال
ان المنامات يعتبر بالعكس **مسئلة بيانية** التشبيه باعتبار الطرفين اى المشبه والمشبه به على اربعة
اقسام الاول الملفوف وهو ان يؤتى على طريق العطف وغيره بالمشبهين اولا ثم بالمشبه بهما كذلك كقول
امرئ القيس كان قلوب الطير رطبا ويابسا لدى وكرها العناب والحشف البالي الثاني المفروق وهو
ان يؤتى بمشبه ومشبه به ثم آخر وآخر كقول المرقش يصف النساء النشر مسك والوجوه دنانير واطراف
الاكف عنم الثالث التسوية وهو ان يتعدد المشبه دون المشبه به كقول الشاعر صدغ الحبيب وحالي
كلاهما كالليالي وثغره في صفاء وادمعي كاللآلي الرابع الجمع وهو ان يتعدد المشبه به دون المشبه
كقول البحتري بات نديما لي حتى الصباح اغيد مجدول مكان الوشاح كانما يبسم عن لؤلؤ منضد
او برد او اقاح والتشبيه انما هو في البيت الثاني فشبه الجوهري ثغر المحبوب في بيت واحد بخمسة اشياء كما يقول
ثغره عن لؤلؤ رطب وعن برد وعن اقاح وعن طلع وعن حبب **حديث مشكل في الكافي و**
الفقيه عن عمار الساباطي عن الصادق عليه السلام انه سئل عن الميت هل يبلى جسده قال نعم حتى لا يبقى

لغز مشكل
مسئلة بيانية
حديث مشكل

لم يعظم ولا لحم الا الطينة التي خلق منها فانها لا تبلى بل تبقى في القبر مستديرة حتى يخلق منها كما خلق اول مرة ٧٦
بلى الميت اي افنته الارض وهو كناية عن ذهاب بعض جسده والمراد بالطينة كما في اللغة الاصل والخلقة
والجبلة وفي تعيين المراد من الطينة الباقية في القبر على الاستدارة اقوال الاول ان المراد بها النفس الناطقة
هو اصل الانسان وحقيقته وانها ثابتة باقية هي الباقية بعد فناء الجسد حتى يخلق الله الجسد
يتعلق به ثانيا وبقاؤها في القبر اشارة الى بقاء تعلقها باجزاء بدنها التي في القبر فان البدن لكونه آلة
تحصيل كمالاتها ممنوع تعلقها ان يزول تعلقها وتعشقها به واما استدارتها فكانها كناية عن انتقالها من
حال الى حال او من شان الى شان مطلقا او في عالم البرزخ فالاستدارة هنا من الدوران بمعنى الحركة اي تحرك
من دار الى دار ودورا دورا فالمراد انها سوى المنفصل لما تطرق الانسان نفسه وانما تبقى النفس ثابتة
مستمرة متحركة في جميع مراتب النفس من نشأة الى نشأة الى ان يصح بقاؤها بذاتها حتى تتعلق ثانيا ببدنها
ويمكن ان يكون استدارتها كناية عن بساطتها وتجردها نظرا الى ان الاستدارة شكل البسيط وهذا
الحمل وان كان بعيدا من حيث اللفظ لاحتياجه الى تجوزات ... لكنا الآن قريب من حيث المعنى الثاني
ان المراد بالطينة هو النطفة لان النطفة هو الاصل الذي يخلق منه اي فانها تتولد منه الاجزاء الاصلية
من العظم واللحم والعصب والرباط وغيرها وهذا مبني على ان الاصل الذي خلق منه اي من ادم وذريته والمسيح
افراد البشر هو النطفة واما ادم وزوجته فانما خلقا من الطين واما المسيح فالمروي في بعض الاخبار وان
تحضر في الآن الفاظها انه خلق من تخارات ... عن ادم حين عطس في اول ... عطس وقد قبضها جبرئيل
في كفه بامر الله تعالى وحفظها الى ان القيها الى مريم ونفخها فيها فالمراد ان الاجزاء الفضلية والاصلية
تتفرق وتتلاشى بالموت البتة وتبقى ما به تتكون تلك الاجزاء وهو النطفة بحالها لتكون كما لو كانت مادة يخلق
منها جسد الميت كما خلق منها اول مرة اما بضم تلك الاجزاء اليها بعد التفتت والتشتت وبانشائها منها
مرة اخرى كما انشاها منها في المرة الاولى وقد ورد في بعض الاخبار ان الله تعالى اذا اراد ان يبعث الخلق
امطر السماء على الارض اربعين صباحا فاجتمعت الاوصال ونبتت اللحوم وبالجملة المراد ان تشخص النطفة التي
خلق منها الميت تبقى في القبر على هيئة الكرة الى ان يعاد في القيامة ولا استبعاد في بقائها بحالها بالنظر
الى قدرة الله تعالى فلا حاجة الى تأويلها وانما تبقى على هيئة الكرة لكونها في بدو الفطرة حين كونها في الرحم
كذلك الآن الا انه بعيد بمقتضى الاستدارة والكروية حيث كان يبقى في محله هذا الحمل وان كان قريبا من
حيث اللفظ الا انه بعيد من حيث المعنى اذ بقاء تشخص نطفة الرجل التي وقعت في رحم المرأة وخلقت منها
الجنين بحالها الاصلية وهيئتها التي وقعت في الرحم ينافي القواعد الطبية والحكمية اذ هذه النطفة

لا يبقى على هيئة الاستدارة فى البلى الذى تكون منها فكيف يبقى بعد تناثره فى القبر **الثالث** ان المراد بها التراب الذى يدخل فى النطفة كما هو ظاهر بعض الايات والروايات وان فسروها بغيرها كقوله تعالى مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ وقول احدهما فى صحيح محمد بن مسلم من خلق من تربة دفن فيها وقول الصادق عليه السلام فى رواية حارث بن المغيرة ان النطفة اذا وقعت فى الرحم بعث الله ملكا فاخذ من التربة التى يدفن فيها وخلطها فى النطفة فلا يزال قلبه يحن اليها حتى يدفن والمراد باستدارتها ان معناها الحقيقى اى ان هذا التراب على شكل الاستدارة ويكون محفوظا عليها حتى يبعث منها او المجازى اى انتقاله من حال الى حال بمعنى انه دائر على الحالات والشئون ولو فى الصحائف والكبر حتى يخلق منها ولا يخفى ان هذا الحمل ايضا بعيد من هذا المعنى اذ ظاهر انما ورد فى بعض الاخبار من خلط التراب بالنطفة لا يمكن الاخذ بظاهره فكيف يأول به عبره مما لا يمكن الاخذ بظاهره ايضا **الرابع** ان المراد منها اى من الطينة ذرة من الذرات المسئولة فى الازل بقوله تعالى أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ بعد ما جعلت قابلة للخطاب بتعلق الارواح بها فيكون بدن كل انسان مخلوقا من ذرة من تلك الذرات تعينها الله الى ما شاء من غاية ثم يذهب بعض عنها ما زاد عليها ويبقى اصل الذرة مستديرة فى القبر الى ما شاء الله ثم يزيد وقت الاحياء والقيمة تلك الزيادات فيصير كما كان فى الدنيا ولا يخفى ما فى هذا الحمل من الضعف اما اولا فلانه لا ريب ان المسئول والقابل للخطاب والملتفت الى الجواب هو الروح المجرد القائم بذاته لا الذرة التى تعلق الروح بها وانما الاحتياج الى الذرة فى ان ضميرا له فى تكلم الحقيقى بلسان المقال ليتمكن به من الجواب عن السؤال ولا شبهة فى ان الذرة التى مائة منها زنة شعيرة كما فى القاموس عن صنعا الخذ فى هذه الالية فيتعلق بها مما لا فائدة له فى هذه الالية واما ثانيا فلانه يوجب القول بازلية الارواح وهو مخالف لما ذهب اليه المليون ولما تقرر من انها حادثة بحدوث البدن واما ثالثا فلانه يوجب ان يكون اصل الابدان وهو الذرة قديما ازليا وينحصر الحادث فى اجزائها الفضلية التى تزيد وتنقص واما رابعا فلانه لا يظهر وجه لبقائها مستديرة كما هو المعروف والمحسوس الا ان يجعل الاستدارة كناية عن انتقالها من حال الى حال مع بقائها كما سبق واما خامسا فلان تلك الذرات المسئولة فى الازل بعد ما جعلت قابلة للخطاب ان كانت فى تلك المدة المتطاولة الغير المتناهية كاسية فابن مكسوباتها وان لم تكن كاسية بل كانت مهملة معطلة لزم التعطيل مع انه لا وجه لتعطلها مع بقائها وبقاء ما تعلقت هى بها وكونها قابلة للخطاب والسؤال والجواب فيلزم ان يكون لكل منها علوم وكمالات او نقصانات وجهالات عن مهيتها مع انه ليس كذلك واما سادسا فلان تلك الذرات لما صارت عقلاء عارفين للتوحيد وتعلق روح بكل واحدة منها وجب

لان الذرة هى متعلقها الباعث للمسئول عنه

ان يتذكروا الميثاق لان اخذه انما يكون حجة على الماخوذ عليه اذا كان ذاكرا له وكيف يجوز ان ينسى الجم الغفير ٧٨
من العقلاء شيئا كانوا عرفوه وادركوه بحيث لا يذكر شيئا من ذلك واحدا منهم وطول العهد لا يوجب النسيان
بهذا الحد الا ترى ان اهل الاخرة يتذكرون كثيرا من احوال الدنيا حتى يقول اهل الجنة لاهل النار انا قد
وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فلو جاز ان ينسوا ذلك لجاز ان يكون الله قد كلف الخلق فيما مضى ثم يعاقبهم
للثواب والعقاب وقد نسوا ذلك وهذا يؤدي الى الاغراء بالجهل والحيرة مذهب التناسخية اذ اقوى
الادلة في الرد عليهم ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن اخر لزم ان يتذكر شيئا
من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر انما هو جوهر النفس الباقي كما كان مع انه ليس كذلك واما ادعاء
الصوفية تذكره وبقاء لذة الخطاب في اذهانهم كما اشار اليه صاحب العرائس بقوله وقد كاشف الله قوما
حال الخطاب بجمال الفطرة في حجابه واستكن ذلك في كوامن اسرارهم فاذا سمعوا اليوم سماعا يجدد
لهم تلك الاحوال والانزعاج الذي يظهر منهم يتذكر ما سلف لهم من العهد القديم فهو باطل عند اهل الاديان
بل هو عندهم شبه من الطلبات كادعائهم انا نسمع حال الرقص والسماع من حوريات مقصورات في خيام
الجنة ومجامعتهن بالجماع المتعارف المعهود فاذا صاروا مغشيا عليهم وقت السماع والطرب يغتسلوا
بعد الافاقة غسل الجنابة واما سابعا فلان اصل الذي يخلق منه بدن كل انسان سوى ما استثني هو النطفة
بالنقل والعقل اما النقل فكقوله وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً
فِي قَرَارٍ مَكِينٍ وقوله سبحانه فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ وقوله أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا
خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ واما العقل فهو ما ذكروه ان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة
اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا ويفرز منها بالقوة المولدة مادة المني ويجعلها مستعدة لقبول قوة
من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فيصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج
المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هنالك الى ان يصير مستعدا
لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية من جذب الغذاء وضمها الى تلك المادة
فينميها فيتكامل المادة بتربيتها اياها فيصير تلك الصورة مصدرا لهذه الافاعيل المختلفة وهكذا
الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها الافاعيل الحيوانية ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير
مستعدا لقبول نفس ناطقة يبقى مدبرة الى حلول الاجل واذا ثبت ان اصل البدن هو النطفة فلا معنى
لجعل اصلها هو الذرة وجعل ما عداها من الاجزاء الفضلية واما ثامنا فلان تلك الذرات المسؤلة
عن ازلية والسوال لم يكن في الازل بل انما كان وقت تخمير طينة ادم قبل خلقه منها او بعد خلقه منها حين

اخرجهم من صلبه وهم ذر يدبون يمينا وشمالا كما يفهم من الاخبار المذكورة في الكافي فما ذكره صاحب هذا القول
من ان المراد من الطينة الذرية المسئولة في الازل بتقييد السؤال بالازل غير جيد ولعله اشتبه عليه عالم الذر فظن
ان المراد به الازل وليس الامر كذلك بل المراد ما ذكر **الخامس** ان المراد بالطينة الباقية هي الصورة البرزخية
وكان المراد بتلك الصورة هي النفس مع قالبها المثالي او مجرد قالبها وهذا المحمل قريب من الاول وبما ذكرنا
يظهر ان اقرب المحامل المذكورة هو الاول والاخير المشهور راجع اليه في الحقيقة مع ان بعضها في غاية البعد
والاظهر عندنا ان يحمل الطينة الباقية على التراب الذي هو جزء الغالب من كل مركب عنصري فان كل مركب
من الحيوان والنبات والجماد انما يتركب بعد خلقه من العناصر الاربعة ويكون الغالب منها هو الجزء الارضي وبعد
انحلال هذا المركب وفنائه ينحل الى الاربع التي تركب منها ويتصل كل منها بكله وكرته فالجزء الناري يتصل بكرة
النار والهوائي بكرة الهواء والمائي بكرة الماء ويبقى الجزء الغالب الارضي متصلا بالارض والمراد من الحديث ان ما يدخل
في القبر من جسد الانسان ينحل ويتلاشى من الاجزاء الاصلية والفضلية في القبر الا الطينة التي هو الجزء الغالب
من اجزائه الاصلية اعني التراب فانه يبقى في القبر على الاستدارة اما بمعناه الحقيقي نظرا الى انه جزء الكرة وجزء الكروي
كروي او معناه المجازي اعني انتقاله من حال الى حال وتبدله من شان الى شان الى ان يخلق منه مرة اخرى بعضها
المفارقة عند البلى وكما خلق منه اول مرة **تذنيب** المستفاد من الخبر المذكور ان المعاد هو الاجزاء الاصلية و
اعادة الاجزاء الفضلية غير لازمة وبه يندفع الشبهة المشهورة الواردة على المعاد الجسماني حيث ربما قد يتمسك بها الملاحدة
وابناء عمهم من فساق المسلمين الذين هم امثالهم في ابناء الطغوان تميزوا عنهم في الظاهر على استحالة المعاد البدني
وهي انه لو اكل انسان انسانا وصار جزء بدنه فاما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد فيهما معا وهو محال
او في احدهما وحده فلا يكون الاخر بعينه معادا وهذا مع افضائه الى ترجيح من غير مرجح يستلزم المطلوب وهو عدم
امكان اعادة جميع الابدان باعيانها ووجه الاندفاع ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية دون الاجزاء
الفضلية الفانية وهذا الانسان الماكول الذي صار جزء البدن الاكل ليس من اجزائه الاصلية بل انما هو فضلة
فيه فلا يجب اعادته في الاكل قطعا نعم لو كان من الاجزاء الاصلية للماكول اعيد بعينه والا فلا وبتقرير اخر نقول
ان اجزاء الانسان الماكول اصلية له وفضلية للانسان الاكل فيعاد كل منهما مع اجزائه فيرد اصلية الماكول
التي صارت فضلية للاكل الى الماكول ويبقى اصلية الاكل معه فلا يمتنع العود ثم على تقدير عدم اعادة
الاجزاء مطلقا اصلية كانت او فضلية نقول ببقاء طينته التي خلق منها كما خلق اول مرة كما في القول بالمعاد
البدني واليه يشير كلام بعض الفضلاء حيث قال الظاهر ان امثال هذه الاخبار وردت لدفع شبهة
الملاحدة في نفي المعاد الجسماني الوارد في الكتاب والسنة المتواترة بحيث صار من الضروريات الدينية التي يكفر

منكرها اجماعا وبنقل وفاقاً وشبهتهم ان المبتلي اذا صار دميما اوصار جزء لبدن انسان اخر او حيوان فلا
يمكن بعثه في البدنين وانا الانسان الفاعل للخير والشر في كل يوم يتحلل بدنه والغذاء يصير بدلا لما يتحلل منه
حتى انه لا يبقى في سنته ما كان في السنة السابقة فكيف يبعث والجواب ان الترتيبة والنطفة المخلوق منهما لا
يبلى ولا يصير جزء للحيوان الاخر ويبعث منهما وهو ممكن اخبر به الصادق عن الله فيجب قبوله على ان الله تعالى
قادر على ان لا يجعل كله جزء او يبعثه مع اجزائه الذاتية بالتحليل انتهى وحاصله ان المناط في الاعادة
هو الاصل باي معنى اخذناه سواء اخذ بمعنى الترتيبة او النطفة او النفس الناطقة او غير ذلك تمام فاذا
اعيد الاصل بان يخلق منها الجسد ويبعث منها يحصل المعاد البدني وان لم يحصل اعادة تمام الاجزاء
الفضلية والاصلية ولا يخفى ان الشبهة لو قررت على الوجه المذكور فلا ريب في اندفاعها بالوجوه المذكورة
ولكن يمكن ان يقرر بوجه لا يندفع بهذه الوجوه وان بني على ما اخترته من كون الاصل هو الترتيبة فاذا فني بدن
شخص وتحلل وبقي منه مجرد الترتيبة في القبور الناس باجزائه فلا ريب في ان هذه الترتيبة هو الاصل الذي يخلق
منه بدن هذا الشخص فاذا فرض ان هذه الترتيبة صارت غذاء وهذا الغذاء صار مادة لنطفة تولد منها
شخص اخر فلا ريب في ان هذه الترتيبة اصل بالنسبة الى بدن هذا الشخص ايضا لكونه مخلوقا منها فاذا مات هذا
الشخص الثاني وبلي جسده بزوال جميع اجزائه وانما بقي في القبر مجرد هذه الترتيبة التي خلق منها بدنه و
هذه الترتيبة كانت بعينها اصل البدن الشخص الاول والمفروض انها اصل بالنسبة الى البدن الشخص الثاني ويلزم
الشبهة بانها اما ان لا تعاد وهو المطلوب او تعاد بهما معا وهو محال او في احدهما وحده فلا يكون الاخر
بعينه معادا ولكون هذه الترتيبة جزء اصليا بالاتفاق لا يمكن الجواب عنها **تتميم** اعلم ان الحكم المذكور
في هذا الجزاء اعني بلى الجسد فانه مخصص بغير النبي وعترته المعصومين لما ورد في اخبار كثيرة واثار عديدة
من ان اجسادهم الطاهرة وابدانهم المقدسة لا تبلى ولا تتغير كقول الصادق عليه السلم على ما في العقبة ان الله
عز وجل حرم عظامنا على الارض وحرم لحومنا على الدود ان يطعم منها شيئا وكقول النبي صلى الله عليه وآله
على ما روي عنه من الطريقين حياتي خير لكم ومماتي خير لكم قالوا يا رسول الله وكيف ذلك فقال اما حياتي
فان الله تعالى يقول وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم واما مفارقتي اياكم فان اعمالكم تعرض علي كل يوم
فما كان من عمل حسن استزدت الله لكم وما كان من قبيح استغفرت الله لكم قالوا وقد رممت يا رسول الله يعنون
صرت رميما فقال كلا ان الله تعالى حرم لحومنا على الارض ان تطعم منها شيئا ومثله ورد في حديث بلال ورواه
الصدوق في العقبة وانت تعلم ان ظاهر هذه الاخبار بملاحظة ما ورد من نقل عظام ادم الى الغري
ونقل عظام يوسف الى الارض المقدسة يستلزم هذا الحكم اعني عدم بلى الجسد وتغيره بالانبياء والرسل

صلى الله عليه وآله واوصيائه المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين ولا يجري ذلك في ساير الانبياء والاوصياء ثم فتامل **حديث آخر في الكافي** عن علي بن ابي راشد عن ابي عبد الله الصادق ع قال كان امير المؤمنين عليه السلام اذا لم يكن ادام يقطع الخبز بالسكين وفيه عن السيابي عن الصادق ع انه قال ادنى الادام قطع الخبز بالسكين **اقول** الإدام بالكسر والادم بالضم ما يؤكل مع الخبز اي شئ كان كذا في النهاية الاثيرية قال بعض مشايخنا في توجيه الخبز لعله قطعه لقمة لقمة بالسكين واكله على هذه الهيئة ليكون شبيها بالاكل مع الادام ونازلا منزلته ويفيد لذة ما وهو مرغب للنفس مسكنة لطماحها ومحركها الى اكله والالتذاذ به فيكون الغرض منه مجرد ابداء حيلة ينخدع بها النفس فيصير بذلك قانعة لما فيه من التشبه بالاكل مع الادام ويحتمل ان يكون ذلك يفيده في الواقع صلاحا ويجعله موافقا ومناسبا للمزاج الانسانى ولا يفيده ذلك لا يحصل الكسر باليد وذلك لما في مزاج السكين من نوع ملائمة ومناسبة مع مزاج الخبز غير معلوم لنا الا بالوجدان ونظيره في نشاء اختلاطات الادام وغيره بعضها مع بعض كثيرا كما في مثل الجوز خاصة مع الجبن فاذا اجتمعنا صارتا ذوا فيحتمل ان يكون نفوذ السكين فيه وقطعه له من هذا القبيل فيصير بذلك شبيها بالخبز الادوم في كونها صالحا بالادام غير مضر لبدن الانام لا تكون لذيذا مرغوبا للطبع لينكر بعد مطابقته الواقع فان لالات القطع والاواني دخلا عظيما في تغيير امزجة الماكول والمشروب وتبديله كما جربه اهل الطب من الحكماء فلعل مجرد امرار السكين في حال القطع على ايه قطعة منه وتطليها به يفيد شيئا من الصلاح بالادام ما لا يفيده الكسر باليد فلعلهم لذلك كانوا يقطعونه حال الضرورة وفقدان الادام هذا واما حديث النهي عن قطعه بالسكين كما رواه في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا تقطعوا الخبز بالسكين ولكن اكسروا باليد وليكسر لكم خالفوا العجم فاما محمول على حال غير الاكل كما اذا احتيج الى كسره ليباع او يوهب مثلا فيعدل عنه الى القطع او على كراهة في حال غير الضرورة كما اذا كان هناك ادام يصلحه فان قطعه حينئذ مكروه للغناء عنه بالكسر والادام مع ما فيه من نوع اهانة وترك الاكرام وقد ورد اكرموا الخبز فان الله تع انزله من بركات السماء والظاهر ان قطعه بما يشبه السكين كالخشب المنحوت المشكل بشكل السكين ونحوه كما هو المتعارف بين بعض الناس حكمه حكمه فتركه من غير ضرورة اولى واحوط هذا وقيل في توجيه الخبز كانهم كانوا يلينون الخبز اليابس بالادم كالزيت واللبن ونحوهما فاذا لم يجدوا ادما قطعوه بالسكين الى حد لا يمكن كسره باليد الى للتالية ليسهل تناوله فيفعل فعل الادام او لعلهم كانوا يجدون في المقطوع لذة لا يجدونها في المكسور وهذا رخصة خصت بحال الضرورة وفقدان الادام

حديث قطع الخبز بالسكين

واورد عليه بان تخصيصه باليابس مع عموم خلاف الظاهر من قوله كان اذا لم يكن ادام يقطع انه كان
جديدا لينا لا يحتاج الى التليين الذي يحتاج اليه اليابس فينبغي توجيهه على وجه مطابق لعمومه وابقاء المعاني
بين الناس في الخبز اليابس انهم يكسرونه باليد واذا ارادوا سهولة تناوله او المبالغة في تكسيره وتفتيته الى
حد لا يمكن كسر اجزائه باليد اما لصلابته او لانتهاء اجزائه في مراتب التكسير الى غاية لا يمكن كسره باليد يبلّونه
بالماء ويرضونه حتى كانه السويق فيفيد ذلك فائدة الادام في سهولة التناول الا انهم يقطعونه
بالسكين الى ذلك الحد الغير الممكن كسره اليه باليد فاتخذ ذلك خلاف المعهود منهم وابقاء تخصيصه حينئذ
اللذة في المقطوع بالسكين بسببه لهم مما لا يناسب مضمون الخبر فان الظاهر من خبر السباطي ان قطع الخبز
بالسكين يفيد فائدة الادام مطلقا في اي مكان وزمان كان بالنسبة الى اي شخص او مزاج كان مع انه لا يظهر
من فوائد لنسبة لذته بالمقطوع دون المكسور **حديث آخر** وهو ما رواه الصدوق عليه الرحمة في التوحيد
عن النعمان عليه السلام انه قال من قال لا اله الا الله مائة مرة كان افضل الناس ذلك اليوم عملا الا من زاد **اقول**
على ظاهر هذا الاستثناء اشكال وهو انه يوجب ترجيح احد المتساويين على الآخر اذ المستفاد من الكلام
بجملته ان كل من قال هذه الكلمات مائة مرة كان افضل من كل من عداه من الناس الا من زاد عليها ولا ريب ان
المساوي غير داخل فيمن زاد عليها فيلزم اذا قالها اثنان كل منهما مائة مرة افضلية كل منهما على الآخر **والجواب**
ان المفضل بعمومه يشمل الواحد والمتعدد فالمراد تفضيل كل من قالها مائة مرة على غيره ممن لم يقلها
بهذا العدد سواء كان واحدا او متعددا افضل من الناقص والزائد فاستثنى الزائد بقي الناقص فقط ولا يبقى
المساوي داخلا في المفضل عليه لدخوله في المفضل **حديث آخر** وهو ما رواه ابن الاثير في نهايته
حيث قال في حديث ابي ذر قال له ابن شقيق لو كنت رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله لسألته هل رأيت
ربك فقال ابو ذر قد سألته فقال نور اني اراه اي هو نور كيف اراه **اقول** لهذا الخبر توجيهان
ظاهرة ومحامل صحيحة على عرف العارفين والعقلاء **الاول** ان يبقى على ظاهره كما هو مقتضى تفسيره
حتى يكون المعنى ان ربي تعالى نور محض فكيف يمكنني ان اراه ويراد بالرؤية ما يعم الابصار بالبصر الظاهر
وادراك الحقيقة ويراد بالنور صرف الوجود الحق القائم بذاته كما هو عرف العارفين فالمعنى ان ربي
صرف الوجود وصرف الوجود لا يمكن رؤيته بالبصر الظاهر وهو ظاهر والادراك حقيقته بالعقل
اذ حقيقة صرف الوجود انه في الاعيان فلا يمكن ان يدخل في الاذهان والا لزم قلب الحقيقة كما بيناه في كتبنا
العقلية على وجه مستوفى فذا نتفق على ذلك جميع العارفين وفرق الموحدين **الثاني** ان يبقى على
ظاهر تفسيره ويراد بالنور ما ذكرنا ايضا اعني صرف الوجود ولكن يخصص الرؤية بمعناها الظاهر اعني

في فضل التهليل

في رؤية الرب

منع عن تنزيه الا ان يعلم ... والناقص ... الاخص ... الملائم

الرؤية بالبصر الظاهر والمعنى ظاهر **الثالث** ان يبقى على ظاهره ايضا ويراد بالرؤية الابصار بالبصر ٨٣
وبالنور الموجود المفارق القائم بذاته المجرد عن المادة وعلائقها المستلزمة للنقص والظلمة فان اطلاق
النور على المجرد شايع عند اكثر الفرق فان الاشراقيين لا يعنون بالانوار الا المجردات فالانوار
القاهرة الغالبة في لسانهم عبارة عن سلسلة العقول الطولية والانوار السافلة النازلة عبارة عن
سلسلة العقول العرضية وارباب الانواع والنفوس بمراتبها وفي الاخبار ايضا يطلق الانوار على الذوات
المجردة ومن ذلك قولهم النفس الناطقة نور من انوار الله القائمة لا في اين من الله مشرقها والى الله
مغربها ومنه قول النبي صلى الله عليه وآله اول ما خلق الله نوري وفي رواية اخرى روحي وهي تدل على ان
المراد بالنور في الرواية الاولى هو هذا المجرد القائم بذاته المعبر عنه بالروح ومنه قوله ص كنت انا وعلي
نورا بين يدي الله تع قبل ان يخلق آدم باربعة عشر الف عام ومنه خبر آخر قال الله تبارك وتع يا محمد
اني خلقتك وعليا نورا يعني روحا بلا بدن قبل ان اخلق سمواتي وارضي وعرشي وبحري فلم تزل تهللني
وتمجدني هكذا جاء مفسرا في كتاب المناقب لابن المغازلي الشافعي وكتاب فردوس الاخبار لابن شيرويه الديلمي وفي
الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني باسناده الى الصادق عليه السلام وعلى هذا فواجب الوجود لما كان في
اعلى مراتب التجرد كان نور الانوار بل جميع الانوار شعل من نوره فمعنى الخبر ان ربي مجرد ليس له
مكان فمن اين اراه والرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان او جهة مقابلا او مسامتا للرائي فحاصل الجواب
يرجع الى الشكل الاول هكذا ربي مجرد وكل مجرد لا يرى بالبصر وانما حذفه ووضع الصغرى لدلالة
السؤال عليه واما الكبرى فانه مما يغني مفادها في مقامها عن كيفية ادائه **الرابع** ان يقطع النظر
عن تفسيره ويقرأ انّي بالكسر مشددة على انها حرف التأكيد مع ياء المتكلم او يجعل نوراني كلمة واحدة
بمعنى المنسوب الى النور بياء النسبة فيكون كرباني بزيادة الالف والنون مع الياء المشددة للمبالغة
وعلى التقديرين يجعل المضارع للحال ويحمل على الرؤية بالقلب نفيا للمخاطب يعني ما ترى رؤيته بحمل كلام
على خلاف مرامهم بتبينها على انها الاولى بالقصد والارادة والمعنى ان ربي نوري ظاهر بنفسه مظهر
لغيره وانما اراه الان كما كنت اراه قبل ذلك الزمان او هو نوراني اي نور هو اشد الانوار في النورية
فانما اراه الان كما كنت اراه قبل ذلك والمراد اني اراه بالقلب بالبصيرة الباطنة دائما وهذه الرؤية
ثابتة باختلاف المراتب للانبياء والاولياء ثم من يليهم من الصديقين والعرفاء وهو يرجع الى نوع من
العلم الحضوري الاشراقي الذي ظهوره اشد من الرؤية الظاهرة المعروفة ومن هذه الرؤية ما يشير اليه
قول امير المؤمنين ع وقد سئل هل رايت ربك قال لم اعبد ربا لم اره ومنها قول الصادق عليه السلام

حين ما سئل عن الله عزّ وجلّ يراه المؤمنون يوم القيامة قال نعم وقد رأوه قبل يوم القيامة فقيل ومتى قال حين
قال لهم ألست بربّكم قالوا بلى ثم سكت ساعة ثم قال فان المؤمنين ليرونه في الدنيا قبل يوم القيامة
ألست تراه في وقتك هذا قيل فأحدّث بهذا عنك قال لا فانك اذا حدّثت به فانكره منكر جاهل
بمعنى ما تقول ثم قدّر ان هذا التشبيه كفر هذا وبعض العلماء لما غفل عن عرفان العارفين والموحّدين
بل عمّا ورد في اخبار النبي صلى الله عليه وآله وعترته الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين من اطلاق
النور عليه تعالى ذكر ظنّ ان النور لا يكون الا جسما او جسمانيا ووجّه الخبر بالبعيد فقال النور جسم وعرض
والباري جلّ وعزّ ليس بجسم ولا عرض فالمراد من الخبر ان حجابه النور والمعنى كيف اراه وحجابه النور لأنّ
ان النور يمنع من رؤيته ولا يخفى ما في هذا الحمل من التكلّف والتعسّف اذ لا بدّ حينئذ من تقدير المضاف والمضاف
اليه مع عدم دلالة الكلام عليه على انه لا حجاب للواجب تعالى لكونه في اعلى مراتب التجرّد والحجاب من لواحق
المهيات لا من عوارض المجرّدات واحتجابه ليس من النور الذي هو جسم وعرض بل انما احتجب لشدّة ظهوره فان
الشيء اذا جاوز حدّه انعكس ضدّه وهذا معنى ما قيل ان الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار وذلك لانه
معقول بذاته غير محتاج الى عمل يعمله ليصير معقولا فانه لم يعقل ولن يعقل ابدا كان من جهة العاقل لا من
جهته ثم لا يخفى ان هذا الحمل يفيد ان رؤيته تعالى بالبصر ممكنة بالذات وممتنعة بالغير وهذا لا يستقيم
الا على مذهب من ذهب الى كونه تعالى جسما او ما يستلزمه كالمجسّمة والمشبّهة والاشاعرة ومن يحذو حذوهم
ومن ليس له في المعارف قدم راسخ اضطر الى ردّ هذا الحديث وانكاره او الى التوقف في صحته كرئيس
الحنابلة حيث قال بعد ما سئل عنه ما زلنا منكرين له وما ادري ما وجهه وكابن خزيمة حيث قال في القلب
من صحة هذا الخبر شيء قال ابن شقفو لمريد لنا باذر **حديث آخر** قال عليه السلام الولد سرّ ابيه
اقول السرّ اخفاء المعنى في النفس ومنه السرور لانه لذة تحصل في النفس ومنه السرير لانه يجلس
السرور كذا في المجمع وفي النهاية الاثيرية سرّ كل شيء جوفه وفي القاموس السرّ ما يكتم وقد يطلق السرّ
بالكسر جاء بمعنى اخفاء المعنى وبمعنى الشيء الذي يكتم وبمعنى الجوف اي الباطن واما السرّ بالضم فهو بمعنى
ما يسرّ اليه سبب السرور ومنشأه والسرّ في هذا الخبر يمكن ان يقرأ بكسر السين وضمها فعلى الاول اما ان
يكون باحد المعنيين الاولين مع تقدير للمضاف حتى يكون المعنى ان الولد محل اخفاء امور ابيه او محل ما
مكتوماته او بالمعنى الاخير من دون تقدير للمضاف حتى يكون ان المراد ان الولد جوف ابيه فيكتم ويخفى
فيه مقاصده واسراره التي لا يجب اظهارها لاحد غيره وعلى التقادير الثلثة الغرض ان بعض افراد
الولد وهو العاقل الرشيد لصاحب سرّ ابيه الذي يظهر له من باطن امره ما يستره عن غيره ويكشف عنه

ما يخفيه عن كل من هو غيره من الاسرار والامور المخفية فكأنه يقسم لنا صفة زوجه فيكم فيه مفاصله

٨٥ اسراره التي يخفيها عن غيره فاللام في الولد للكامل في الولدية العاملة بمقتضى العقل فان اسم الجنس كثيرا

للجذول يستعمل لمسمّاه الكامل لما يستجمع المعاني المخصوصة به والمقصودة منه وانما انبأ عن غيره فيخرج مثلا فلان ابن

بولد لابيه اذا لم يعمل بمقتضى الولدية ولم يحفظ سره وغيبته على حمل السر على احد المعاني الثلثة الآتية

يمكن ان يكون المراد ان بعض افراد الولد في غالب احوال الرشيد بابيه فيكون مثله في خلقه وخلقه وطرزه

وطوره وسهاوته وشيما غير جوه در ذهنه وبابيه كما قيل في الفارسية دهد ثمر ز ره و ريشه

درخت خبرها هميشه قا پيدا از بيشه شود پيدا فالمقصود ان سر كل شخص وما يكتم في نفسه من المعاني

والامور لما كان بحيث يناسب هذا الشخص ويشابهه لوجوب المناسبة بين العلة والمعلول فالولد اذا كان

سر ابيه لكان مناسبا ومشابها له فهنا اطلق الملزوم واريد منه اللازم ولما لم يكن هذا الحكم كليا في

جميع افراد الولد فليحمل على بعضها حتى يكون القضية مهملة في قوة الجزئية وعلى الثالث اعني كون السر

بالفتح بمعنى منشأ السرور وسببه يمكن كون القضية كلية بحمل حرف التعريف على الاستغراق او مهملة جزئية

فيكون المراد ان كل ولد او بعض افراده سبب لسرور ابيه ومنشأ الفرح ونشاطه وهو شبيه لذة روحانية

وبدنية تهيج بها بهجة عقلانية ولذا يقال للمولود قرة العين ونورها وضيائها وثمرة الفؤاد وسرور النفس وامثال

ذلك اللتي لغة كانت قليلة في الكل واحد **ومنها ما ذكر** في الخبر عن سيد البشر صلى الله عليه وآله الحسن و

الحسين ريحانتاي ويمكن ان يكون المراد بالاب النبي صلى الله عليه وآله او واحد من اوصيائه عليهم السلام وبالولد الامة لكن الكاملين

منهم وهم اولادهم الروحانيون من العلماء الراسخين والاولياء الكاملين المقتبسين من مشكوة انوارهم فان

نسبة ذواتهم المقدسة الى سائر الاولياء بالولاية المعنوية نسبة الاب الى البشر في نشأة الناسوت بالولادة الصورية

وح يكون المراد انهم صفوا اسرارهم بجذب المصطفى او سببه فرحهم وسرورهم نظرا الى استقامتهم على الصراط

القويم ومتابعتهم اباءهم في الاخلاق والافعال ومناسبتهم بهم في الصفات والاعمال ويؤيد ذلك قول

النبي صلى الله عليه وآله انا وعلي ابوا هذه الامة ويحتمل ان يراد بالولد ما يولد من كل احد من افعاله و

اقواله وطرزه وطوره واعماله فانها تدل على سريرته وباطنه ومراتب فهمه ودرجات عقله ودينه ومذهبه

وخلقه وكيفية مزاجه وبالجملة على باطنه صفة وتمام سيماته فان الظاهر عنوان الباطن وسيرة المرء تنبئ

عن سريرته والى هذا اشار بقول المولوي **شعر** شد عزازيل از اين مستى ملبس كه چرا آدم شود بر من رئيس

خواجه ام من نيز خواجه زاده ام صد هنر را قابل و آماده ام در هنر من از كسى كم نيستم تا بخدمت

پيش دشمن بايستم من ز آتش زاده او از وحل پيش آتش مر وحل را چه محل او كجا بود اندر آن دوران كه من

صدى عالم ناشم وفخر زمن شعله مبزد آتش جان سر عنبر كا نشئ بود الولد سر ابيه فان قلت ما ذكرته
في بعض التوجيهات للخبر من مشابهة الولد للآباء في الافعال والاحوال يخالف قول ولي ذي الجلال عليه سلام
الله الملك المتعال الولد الحلال يشبه بالخال قلنا قد ذكرنا ان امثال هذه القضايا المهملة التي هي في قوة
الجزئية فلا يقتضي العموم والكلية اذ المفرد المحلى باللام لا يستدعي في اصل وضعه العموم والاستغراق كما صرح
به جماعة من محققي العربية فكانه قيل بعض افراد الولد يشبه بابيه وبعضها يشبه بالخال والامر كذلك في
الواقع فان بعضها يشبه بالآباء وبعضها بالامهات وبعضها بالاخوال الى غير ذلك والغرض من قول امير
المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه رد القيافة ودفع ما عسى ان يتوهم ان الولد اذا لم يشبه بابيه المنسوب
اليه فهو ليس بولده بل هو ولد لغيره الشبيه به كما هو مقتضى القيافة ولذا قالوا من اشبه اباه فما ظلم اى فما
وضع الشيء في غير موضعه فغرضه ان المشابهة بالاب ليست كلية بل قد يكون مشابها بالاب وقد يكون مشابها بالام
وقد يكون مشابها بالعم او الخال الى غير ذلك وانما خص الشباهة بالخال بالذكر من باب التمثيل والمراد انه يمكن
ان يصير مشابها ومماثلا له في الخلق والخلق والصفة والقول والعمل والفعل كلا او بعضا ولذا اتى بصيغة
المضارع وانما اقتصر على هذا القدر ولم يفصل كما فصلناه لانه بهذا القدر يندفع الوهم المذكور فما سواه
فضل لا يحتاج اليه مع ان وقوع هذا القسم وتحققه في الخارج اغلب فخصه بالذكر ويدل على التفصيل الذي
ذكرناه ما روي عن الامام الهمام مولانا الحسن بن علي بن ابي طالب عليهما السلام في جواب مسائل الخضر ع والحديث
طويل وموضع الحاجة انه لما سئل عن الرجل كيف يشبه الاعمام والاخوال قال عليه السلام في جوابه بعد
جواب مسئلتين اخريين واما ما ذكرت من امر المولود الذي يشبه اعمامه واخواله فان الرجل اذا اتى اهله
فجامعها بقلب ساكن وعروق هادئة وبدن غير مضطرب فاستكنت تلك النطفة في جوف الرحم خرج
الرجل يشبه اباه وامه وان اتاها بقلب غير ساكن وعروق غير هادئة وبدن اضطربت النطفة فوقعت حال
اضطرابها على بعض العروق فان وقعت على عرق من عروق الاعمام اشبه الولد اعمامه وان وقعت على
عرق من عروق الاخوال اشبه الولد اخواله الحديث ومن هذا الخبر يستفاد سر مشابهة الولد بابيه دون
امه وكونه بالعكس وكونه اشبه باحدهما من الآخر وكونه غير شبيه بواحد منهما وشبيها بالاعمام والاخوال
وكونه غير شبيه بواحد منهم اذ المستفاد ان طمأنينة نفس الابوين سبب لمشابهة الولد بهما وذلك يطابق
قواعد الطبيعية ايضا اذ مع طمأنينة نفسهما وعدم اضطراب في احوالهما اذا خرج النطفة منهما يستقر في
الرحم بهيئتها التي انفصلت منهما وعلى التشكل والمقدار والخواص التي خلقها الله تع فيبقى عليها على المناسبة التي
كانت لها بالنسبة الى محلها اعني الوالدين فاذا انعقدت وصار جنينا يحصل فيه مقتضى المناسبة اعني المشا

بالوالدين وامّا اذا لم يكن لهما طمانينة وحصل لهما اضطراب فى تغيّر احوال بحيث يتغيّر النطفة عمّا يقتضيه حالها الطبيعى من الشكل والمقدار والحركة والاستقرار فى محلّها ميقل او يزول المناسبة فيضعف او يرتفع المشابهة ثم لما كان المناط فى المشابهة بالابوين هو طمانينتهما بحيث لا يتغيّر النطفة فكلّما كان ذلك اكثر واشدّ كانت المشابهة اتم وكلّما ذلك اختلّ وانقص كانت المشابهة اضعف حتى اذا ارتفعت الطمانينة بالكلية انتفت المشابهة ايض بالكلية وعلى هذا فان كانت طمانينة كل منهما فى غاية التامية كانت المشابهة لهما كل اى يحصل للولد صورة متوسطة بين صورتيهما بمعنى ان شكليهما كانهما امتزجا وحصل شكل متوسط بينهما وان كانت الطمانينة التامة لاحدهما دون الاخر كانت المشابهة التامة ايض وان كانت طمانينة احدهما او كليهما غير تام بل متوسطا او فى غاية النقصان كانت المشابهة ايض كذلك فلو كان لهما طمانينة فى الجملة بحيث لم يبلغ المشابهة اليهما الى مشابهة تامة بل حصل لهم مشابهة ما بهما كان ذلك فى الحقيقة مشابهة بمن تشابههما كالاعمام والاخوال اذ للعم مشابهة ما بابيه وللخال مشابهة ما بامه ولو كان لاحدهما طمانينة فى الجملة دون الاخر كان للولد مشابهة بالعم او الخال دون الاخر وهذا معنى قوله فان وقعت على عرق من عروق الاعمام الى قوله اخواله يعنى انه اذا لم يوجد طمانينة تامة ووقعت للنطفة اضطرابهما فان لم يبلغ اضطرابها حدا يوجب رفع المشابهة بالكلية بل يوجد طمانينة ما بحيث يوجب شباهة ما بالابوين بتبلغ تلك الشباهة العم او الخال لكان الولد شبيهما به فوقوع النطفة على عرق العم او الخال كناية عن كونها فى الطمانينة والاضطراب بحيث يقتضى المشابهة لهما لا بالابوين وقد ظهر مما ذكرنا المناط والسرّ فى مشابهة الولد بالوالدين او احدهما او بالعم والخال او احدهما وعدم مشابهته باحد هو منهم وجود الطمانينة وعدمها وزيادتها ونقصانها واستقرار النطفة واضطرابها والتحقيق انه يكون لازدياد منى كل منهما ونقصانه وزيادة شوق كل منهما والتذاذه عند الانزال ونقصانها مدخل فى ذلك ايض بالاختلاف فى المشابهة يتفرع على الجميع والظاهر ان مشابهة الولد بالام ومن يتقرب بها من الاخوال والخالات اكثر من مشابهته بالاب ومن يتقرب به من الاعمام والعمات لانا اذا قلنا ان منى الذكر لا يصير جزء من الجنين فح يكون بدن المولود متكونا بالكلية من منى الام الطمث وان قلنا انه يصير جزء منه فلا ريب انه كالانفحة ومنى الام كاللبن فيكون مادة الام اكثر مع ان المتكون انما يتكون وينمى بالدم الذى ينفصل من الام فعلى جميع التقادير اكثر الاجزاء التى منها تكون الجنين ينفصل عن الام وذلك يقتضى ان يكون مشابهة الولد بالام اكثر من مشابهته بالاب ولذا قال النخير والنطفتكم فان الولد يشبه فى الاكثر باخواله ولا يبعد ان يجعل ذلك مؤيدا لما ذهب اليه المرتضى من ان الولد سيّد اذا كانت امه سيّدة هذا تم على

ما ذكرنا من كون قوله عليه السلام الولد الحلال يشبه بالخال قضية مهملة في قوة الجزئية بند فع ما قد ربما يتوهم وروده على هذا الخبر وهو انه قد تقرر ان كل قيد اذا كان مثبتا كان او منفيا فان الحكم فيه راجع الى هذا القيد وهنا قد حكم بكون الولد شبيها بالخال مقيدا بكونه حلالا فهذا يقتضي كون كل ولد حلالا مشبها به والا لغى القيد وبعبارة اخرى نقول لو كان للولد الحلال من حيث هو ولد حلال لكان يشعر به تعليق الحكم على الوصف المشعر بالعلية شباهة لكان كل ولد حلال لكونه حلالا اشباهه به لامتناع تخلف المعلول عن العلة ويفهم منه ان الولد اذا لم يكن شبيها به لم يكن حلالا لانه جعل الشباهة دليلا على كونه حلالا ثم لو اعتبر مفهوم المخالف يلزم الا يكون للولد الحرام شباهة به وكل ذلك للمخالف للواقع غالبا اذ الولد الحلال قد لا يشبه بالخال والولد الحرام قد يشبه به لوجود ما هو السبب والمقتضي اعني تكونه من ماء الام وقد يوجد الاندفاع انه مع كون القضية بكونه المستفاد منه منطوقا ان بعض الولد الحرام لا يشبه بالخال فلا يلزم ان يكون كل ولد حرام غير شبيه به **في بعض الاخبار** ان الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزء من النبوة **اقول** السر في ذلك ان سن النبي صلى الله عليه وآله ثلث وستين سنة ولم يبعث الى الدعوة الا بعد اربعين سنة اذ اتاه جبرئيل وامره ان يقول للناس اني رسول الله اليكم كان له اربعين سنة وعاش بعد ذلك ثلثة وعشرين سنة فيكون هذه المدة اعني ثلثة وعشرين مدة نبوته وفي ستة اشهر من هذه المدة كان بنا امره على ما يرى في المنام ولم يكن يوحى اليه بالاحكام في ستة اشهر من اول المدة اعني ثلثة وعشرين بل كان يرى في المنام ما يرى من الامور والاحكام ويوصله الى الانام ثم اوحي اليه وينزل اليه جبرئيل وساير الملائكة ويبلغون اليه الاحكام ويصل الى الناس وعلى هذا الرؤيا الصالحة اعني رؤيا النبي صلى الله عليه وآله في ستة اشهر جزء من ستة واربعين لان ستة اشهر جزء من ستة واربعين جزء من ثلثة وعشرين سنة هذا وقد روي في الشهاب عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال التؤدة والرفق والاقتصاد والصمت جزء من ستة وعشرين جزء من النبوة قال القطب الراوندي في شرح الشهاب فان قيل لم جعل اجزاء النبوة ستة وعشرين وجعل تلك الصفات جزء منها قلنا روى ابن بابويه في كتاب النبوة ان النبي صلى الله عليه وآله لما اتاه جبرئيل وامره ان يقول للناس اني رسول الله اليكم كان له اربعون سنة وعاش بعد ذلك ثلثة وعشرين سنة ففي مدة ثلثة وعشرين سنة يوحى اليه بالاحكام التي يحتاج اليها الخلق فكانت نبوته عامة وبعثته ظاهرة شاملة بالنسبة الى جميع الناس وقبل ذلك كان في ثلث سنين يوحى اليه بالاحكام الخاصة بنفسه وقبل ذلك اعني في مدة سبعة وثلثين كان محدثا باحكام شرعية يحتاج اليها من غير

ان يوحى اليه بل ينكت في القلب وتفرغ السمع على سبيل الالهام فيكون مدة نبوته اى المدة التى يوحى اليه سوا
كان لجميع الناس ولخاصة نفسه سنة وعشرين سنة فانشاء هذا الحديث الى عظم هذه الخصال الاربع وانها
بمرتبة فما يوحى اليه ولا اعلم غيرها فى سنة تامة من ستة وعشرين سنة التى هى مدة نبوته ولم يوح اليه فى
تلك السنة الا الوصية بهذه الخصال فكانها جزء من ستة وعشرين من اجزاء نبوته وانت تعلم ان ظاهر ذلك
يخالف ما ذكرناه فى شرح الحديث الاول اذ نبأ ذلك على ان مدة نبوته ستة وعشرون ووجه التوفيق ان
ما ذكرناه مبنى على ان ثلثة سنين التى يوحى اليه لخاصة نفسه لم يكن فى الحقيقة ايام نبوته اذ مدة نبوته
الحقيقية هى المدة التى يوحى اليه احكام الكل وما ذكره الصدوق مبنى على جعل ثلثة سنين ايضا من ايام نبوته
نظرا الى صدور الوحى وان اختص بنفسه **فى دعاء التعقيب** المذكور فى مصباح الطوسى و
الكفعمى واغلب بالى وهواى وسر برئى وعلانيتى قوله اغلب بالغين المعجمة فى النسخ التى رايناها والظاهر ان
المغنى صرعا لباطلى بالى وهواى وسر برئى وعلانيتى حتى نضرفها الى ما تحب وترضى فالمراد بالغلبة لاتمنها
ولو كان القاف بدل الغين كان المعنى ظاهرا **قوله تعالى** ويخرون للاذقان ويبكون ويزيدهم
خشوعا **اقول** معنى الخرور للذقن هو السقوط على الوجه فمعنى الاية يسقطون على وجوههم تعظيما
لامر الله تع او شكرا لانجاز وعده فان قيل ما النكتة فى ذكر الذقن وهو مجمع اللحيين قلنا قال الزمخشرى
والبيضاوى ان ذكر الذقن لان اول ما يلقى الارض من وجه الساجد وفيه انا ولما يلقى الارض من وجهه هو الجبهة
والانف لا الذقن نعم اذا ابتدأ الخرور فما قرب الاشياء من وجهه الى الارض اى حين ابتدأ الخرور هو الذقن
واما حال الوصول والسجود فاقرب اجزاء الوجه الى الارض هو الجبهة والانف وابعدها منها هو الذقن كما هو
ظ فالتحقيق ان النكتة فى ذكر الذقن هو ارادة المبالغة فى الخضوع وهو تعفير اللحى على التراب والخرور للاذقان
كناية عنها او ارادة انهم حال السجود كالمغشى عليهم فخرورهم على الذقن او ارادة المبالغة فى الانحطاط حال
سجودهم اى يبلغ انحطاطهم ولصوق وجوههم وابدانهم الى الارض حدا وصل ذقنهم الى الارض مع كونه ابعد
اجزاء الوجه الى الارض حال السجود والغرض ان الذقن لما كان ابعد شئ من وجهه من الارض فى حال السجود
كان القصد الى وصول الاذقان الى الارض ابلغ فى التخضع والتخشع من القصد الى وصول الجبهة اليها فكانه
قال يخرون لاجل وصول الاذقان الى الارض لان الانحطاط مع وصولها الى الارض اكثر من الانحطاط مع
وصول الجبهة اليها **وحاصله** انهم يبالغون فى الخرور ويلصقون بالارض ما يمكن ان يتصل بها من الوجه
ثم اللام فى قوله للاذقان على التوجيه الاخير كما ظهر للتعليل الان معنى كونه خرورهم لاجل وصول الاذقان
الى الارض هو كون الوصول علة لخرورهم وعلى سائر التوجيهات يكون اللام للاختصاص الخرور واى كان سقوطهم

للادة ثانيا لا بحروحصو صا بهما **مسئلة نحوية** ثم ان قيل هل يجوز وقوع الجملة الانشائية خبرا عن المبتدا 9
قلنا قد اختلف علماء العربية في ذلك فذهب كثير منهم الى عدم الجواز ولذا منع جماعة من الكوفيين
منهم ابن الانباري ان يقال زيدا اضربه وزيد هل جاءك واستدلوا عليه تارة بان الخبر هو الذي يحتمل الصدق
والكذب والانشاء ليس كذلك واخرى بان الخبر يجب ان يكون ثابتا للمبتدا والانشاء ليس ثابتا في نفسه فلا يكون
ثابتا لغيره ويرد على الاول ان الخبر الذي يحتمل الصدق والكذب هو الخبر الذي جعلوه قسيما للانشاء لا
خبر المبتدا للاتفاق على ان اصله الافراد واحتمال الصدق والكذب انما هو من صفة الكلام الذي هو مركب
وكان الغلط انما نشأ من اشتراك الاسم بينهما وعلى الثاني ان مدلول الكلام الطلبي هو الطلب الثابت في نفسه
لا المطلوب الذي لم يحصل معه واذا كان ثابتا في نفسه فيمكن ان يثبت لغيره وايضا الاخبار الواردة على
المستقبل غير ثابتة اتفاقا مع ثبوتها لغيرها على معنى اتصاف الغير بها والتحقيق ان الانشاء يجوز ان يقع
خبرا للمبتدا ولكن بالصرف عن الانشائية الى الخبرية بان يأول زيدا اضربه مثلا الى قولنا زيد مقول
في حقه اضربه او مستحق ان يقع فيه ذلك والسبب في ذلك ان المبتدا انما ذكر لينسب اليه بطريق الطرفي حال
من احواله ويربط به بوجه من الوجوه حكم من احكامه ولذا فرقوا بين ضربت زيدا وزيد ضربته فحكموا بان
زيدا في الاول مفعول به وفي الثاني مبتدا مع ان فعل الفاعل واقع عليه في الصورتين معا ووجه الفرق ان
زيدا ذكر في الصورة الاولى لبيان انه وقع عليه فعل الفاعل وفي الثانية ليسند اليه حال من احواله وحكم من احكامه
ولذا حكموا بان زيدا في الاول مفعول به وفي الثاني مبتدا ولاجل ذلك صرحوا بان معنى زيد ابوه منطلق
زيد منطلق الاب اذ زيد لما كان هنا مبتدا وابوه منطلق خبرا عنه اولوه بمفرد حتى يصح اسناده اليه ويكون
حالا من احواله وعلى هذا نقول معنى الجملة الانشائية طلبا كان او غيره وان كان حاصلا في نفسه لكنه قائم
بالمتكلم والمنشئ وليس ثابتا للمبتدا حتى يكون حالا من احواله وحكما من احكامه فاذا قلت زيدا اضربه فطلب
الضرب صفة قائمة بالمتكلم وليس حالا من احوال زيد الا باعتبار تعلقه به او كونه مقولا في حقه واستحق فيه
ان يقع فيه فلا بد ان يلاحظ في وقوعه خبرا عنه هذه الحيثية فمعنى زيدا اضربه مطلوب ضربه او مقول في
حقه ذلك فيستفاد من لفظه اضربه ومن ربطه بالمبتدا معنى لم يستفاد من قولك اضرب زيدا وهو تقييد
الاحد الامور المذكورة وامتناع احتمال الصدق والكذب بحسب المعنى الاول لا ينافي احتمالها بحسب المعنى
الثاني **قال الله تعالى** في سورة النحل أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ وَإِنْ تَعُدُّوا
نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ
لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ **اقول** في هذه

الآيات سؤالات الأول انه من مختصة بذوي العلم واستعمل في غيره لهذا لكن لا يخلق مع ان المراد
الاصنام وهي جمادات غير عالمة ولا عاقلة فكان الاولى الكلام ان يقول افمن يخلق كما لا يخلق الثاني
ان هذا الالزام لعبدة الاصنام الذين سموا اصنامهم آلهة تشبيها بالله تعالى وجعلوا غير الخالق مثل الخالق
فكان ظاهره مقتضيا لان يقع في الزامهم افمن لا يخلق كمن يخلق الثالث ان العد والاحصاء بمعنى
واحد كما ذكره الجوهري فيكون المعنى وان تعدوا نعمة الله لا تعدوها ونظيره ان يقال ان زيدا لا
يبصر اذ الرؤية والابصار بمعنى واحد الرابع انه تعالى اجرى على الاصنام وهي غير عاقلة ما يجري على
العقلاء فقال يخلقون بالواو والنون مع ان الجمع بهما مخصوص بمن يعقل الخامس اي فائدة
قوله سبحانه في وصف الاصنام غير احياء بعد قوله عز وجل اموات والجواب عن الاول انه يجوز استعماله
من هنا فيما لا يعقل نظرا الى مقارنته بمن يعقل فغلب عليه حكمه واجرى عليه امره وهو من قبيل المشاكلة
وهو باب واسع في كلام العرب ومنه قوله تعالى ومنهم من يمشي على بطنه الآية ومنه قول الشاعر قالوا اقترح
شيئا لك نطبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا ومنه قول العرب اشتبه علي الراكب وجمله فما ادري من ذا
ومن ذا ويمكن ان يجاب عنه بانه تعالى خاطبهم على معتقدهم لانهم سموها آلهة وعبدوها واجروها مجرى
اولي العلم فلذلك جيء لها بمن فان قيل اذا كان معتقدهم خطأ وباطلا فالحكمة تقتضي ان يردوا عنه
ويردعوا منه لا ان يبقوا عليه ويقروا في خطابهم على معتقدهم حتى يوهم لهم ان معتقدهم حق وصواب
فيكون ذلك اغراء لهم على اتباع الباطل وحثا لهم على ملازمة الهيئة قلنا لما كان الغرض من الخطاب
هو الافهام ولو خاطبهم على غير ما هم عليه من خلاف معتقدهم ومفهومهم وقال افمن يخلق كما لا يخلق لم
يفهموا وظنوا ان المراد غير الاصنام من الجماد فعدل عن ذلك فقال كمن لا يخلق حتى يفهموا ويعلموا ان المراد
هو الاصنام وعن الثاني انهم لما سووا بين الاصنام وخالقها سبحانه في تسميتها باسمه وعبادتها
كعبادته وجعلها مثله في كل صفة فتح الانكار بتغليظ ايهما كان وانما قدم في الانكار ذكر الخالق لانه اعلى
اشرفا ولان المقصود الاصلي من هذا الكلام تعظيمه تعالى واجلاله وتنزيهه عن التسوية بينه وبينها فالمناسب
ان يذكر اولا اولان الاول اثبات والثاني نفي والوجود اشرف من العدم وعن الثالث ان العد
غير الاحصاء فقد فسر بعضهم الاحصاء بالحصر وقال الزمخشري في تفسير لا تحصوها اي لا تحصروها ولا تطيقوا
عدها وبلوغ آخرها فالاحصاء ان يحصر المعدود والعد لا يستلزم الحصر والبلوغ الى الآخر ولو سلم
العينية فنقول ان فيه اضمارا تقديره ان تريدوا عد نعمة الله لا تعدوها ونظيره اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
الآية وعن الرابع بمثل ما قلنا اخيرا في الجواب عن الاول اي انه اجرى على الاصنام ما يجري على ذوي العقول

لانهم سموها الهة وعبدوها واجروهم مجرى اولوا العلم فساق الكلام الى معتقدهم لئلا يتوهموا خلاف المطلوب
وعن الخامس ان الفائدة بيان انها اموات لا يعقب موتها حيوة كالنطف والبيض وغيرهما وذلك ابلغ
في موتها فكانه قيل اموات في الحال غير احياء في المآل ويمكن ان يكون غير احياء وصفا للعباد الاصنام لما فيكون
المعنى ان هذه الاصنام اموات وعبادها غير احياء القلوب ويمكن ان يق انه تعالى عبر بكونهم غير احياء مع انها
في الحال الا انها ستموت كما في قوله تع اِنَّكَ مَيِّتٌ وَاِنَّهُمْ مَيِّتُونَ **قوله تعالى** في سورة ابرهيم عليه السلام
وَآتٰيكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَاِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوهَا اِنَّ الْاِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ
اقول في هذه الاية سؤالان **احدهما** هو السؤال الثالث في الاية السابقة وقد علم جوابه
وثانيهما انه تع كيف اورد لفظ كل مع انه تع لم يعطنا ما سالناه فان اجيب بان لفظه من تبعيضية
ولفظ الجمع بمعنى الكل الافرادي دون المجموعي فيكون المعنى اتاكم بعضا من كل فرد فرد سئلتموه قلنا لا ريب
في انه لم يعطنا ايضا بعضا من كل فرد مما سئلناه **والظاهر في الجواب** ان يق ان لفظه من
تبعيضية ولفظ الجمع هو كل مجموعي والمعنى اتيكم بعضا من جميع ما سالتموه لا من كل فرد فرد ولا باس في
ذلك قوله تع في مقام الامتنان الموجب لكون النعم الممتن بها ما لا يعد ولا يحصى مع ان النقص
من الجميع في غاية القلة اذ مع كون البعض الذي اعطانا انفع واصلح في معاشنا ومعادنا من الجميع عدم
صلاحية لنا في اعطاء البعض الذي لم يعطنا يحسن الامتنان بالبعض المذكور داعي الانفع بل يكون الامتنان به
اكثر من الامتنان بالجميع اذا اعطى ولم يكن بعضه الاخر مصلحا لنا ويمكن ان يجاب عن اصل السؤال بان المراد
من الاية انه تع اعطى جميع السائلين بعضا من كل فرد مما سال جميعهم وان لم يعط كل واحد من السائلين
بعضا من كل فرد مما سئله وبهذا القدر يصح الاخبار بانه اعطى جميع الناس من كل ما سالوه لكن راعى
المصلحة والحكمة فاعطى كل واحد واحد ما هو الاصلح والانفع له وحسن الامتنان ح ظاهر **قوله**
سبحانه في سورة النحل وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ شَيْئًا وَلَا
يَسْتَطِيعُونَ وفيه سؤالان **احدهما** ان الضمير في كل واحد من قوله لا يملك وقوله لا يستطيعون
يرجع الى لفظة ما مع ان الاول مفرد والثاني جمع وجوابه ان الافراد بالنظر الى لفظة ما والجمع بالقياس
الى معناها ونظيره قوله تع وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْفُلْكِ وَالْاَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ لِتَسْتَوُوا عَلٰى ظُهُورِهِ
فافرد الضمير نظرا الى لفظة ما وجمع الظهور نظرا الى معناها **وثانيهما** انه ما فائدة نفي استطاعتهم
على الرزق بعد نفي ملكيته عنها مع ان المعنى واحد اذ الرزق هنا مصدر بدليل اعماله في شيئا ونفي ملكية
الرزق بالمعنى المصدري هو بعينه نفي الاستطاعة **وجوابه** انه ليس في يستطيعون ضمير مفعول

هو الرزق بل الاستطاعة منفية عنها مطلقا والمعنى انها لا يملكون ان يرزقوا ولا استطاعة لها اصلا ٩٢
في رزقنا وعبره لانها جمادات غير شاعرة ثم لو قدر ضمير مفعول راجع الى الرزق في يستطيعون
ويمكن كونه مفيدا ايضا وذلك بان يجعل الرزق اسما للعين ويدلا عن قوله شيئا او بالعكس اي مبدلا
عنه حتى يكون المراد انها لا تملك ما يرزق به ولا يستطيع ان تملكه ايضا فان الانسان قد لا يملك الشيء
ولكن يستطيع ان يملكه لوجود الاهلية والقدرة على تحصيل ملكيته وهؤلاء الاصنام لا يملكون
ولا يستطيعون ان يملكوه ونظير هذه الاية في توهم عدم الفائدة قوله تعالى قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ
مِنْ دُونِهِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا فانه يرد اليه السؤال بانه اذا لم يستطيعوا كشف
الضر لا يستطيعون تحويله بطريق اولى لان كشف الضر مجرد ازالته وتحويله ازالته ونقله من محل واثباته
في محل اخر ومنه تحويل الفراش والمتاع من مكان الى اخر وظاهر انه من لا يقدر على الازالة وحدها لا
لا يقدر على الازالة مع الاثبات فلا فائدة في ذكر التحويل بعد ذكر الكشف وجوابه ان للتحويل معنيين
احدهما ما ذكر والثاني التبديل ومنه قولهم حول القميص قباء والفضة خاتما واريد ههنا بالتبديل المعبر عنه
بالتحويل الكشف لان نفي الكشف المنفي في الاية تبديل فان المرض لما عنى كشفه تبدله بالغنى والقحط معنى كشفه
تبدله بالخصب وكذا جميع الاضداد فاطلق التبديل واريد به الكشف لا انه اريد بالاول اعني كشف الضر ازالة
المرض والفقر والقحط واريد بالثاني اعني الكشف المقصود من التحويل مطلق الكشف الذي هو الازالة لا كشف
الضر اعني الامور المذكورة فلا يلزم التكرار فالمعنى لا يستطيعون ازالة المرض والفقر والقحط عنكم ولا
يستطيعون ازالة شيء ما اصلا لا بمجرد ازالة الامور المذكورة ولذا لم يقل ولا تحويله مع الضمير في الصحيفة
السجادية ربهم وَصَلِّ عَلَى التَّابِعِينَ مِنْ يَوْمِنَا هٰذَا وَإِلَى يَوْمِ الدِّينِ وفيه سؤال وهو انه ما معنى
هذا الواو هنا وما فائدتها وجوابه انه لولاها لاوهم دخول كل من كان تابعا في هذا الزمان فقط لا في
كل زمان اذ الكلام بدون الواو يحتمل معنيين احدهما ان يراد وصل على من يتبعه من يومنا هذا الى يوم الذي
يعني من يكون تابعيته من الان الى يوم الدين من دون تغير وتبدل فينحصر التابعين بالتابعين في هذا اليوم
مع استمرار تابعيتهم الى يوم الدين وثانيهما ان يراد وصل على من يتبعه في هذا الزمان وفي كل زمان الى
يوم الدين وعلى المعنى الاول لا يعم التابعين تابعي كل زمان بل يختصون بتابعي هذا الزمان واما مع الواو
فلا يستقيم منه الا المعنى الثاني اذ المعنى ح وصل على التابعين في هذا الزمان والتابعين في كل زمان
الى يوم الدين فالاتيان بالواو ليكون نصا في التعميم فلا يتوهم ارادة الخصوصية ثم التفاوت بالتعميم وعدمه
على تقدير وجود الواو وعدمها انما هو على فرض تعلق المجرور بالتبعية وعلى تعلقه بالصلوة فلا يظهر

بالصحة والفقر معنى كشفه بدله

تفاوت على التقديرين كما لا يخفى **قال الله سبحانه** في سورة النحل ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما
ترك عليها من دابة ولكن يؤخرهم الى اجل مسمى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا
يستقدمون **اقول** فيه سؤالان **احدهما** انه يفيد انه لو اخذ الظالمين بظلمهم لاهلك غيرهم
من الناس والدواب وظاهر ان اخذ البريء بسبب ظلم غيره ينافي العدل والحكمة وقد قال الله سبحانه ولا تزر
وازرة وزر اخرى **وثانيهما** انه اذا جاء اجلهم لا يتصور التقديم عليه بالبديهة فما معنى قوله ولا
يستقدمون **واجيب عن الاول** بوجوه **الاول** ان المراد هنا بالظلم الكفر وبالدابة
الدابة الظالمة اي الكافرة فالمعنى لو يؤاخذ الله بكفرهم لاهلك كل دابة كافرة من الانسان وغيره وهذا
التفسير مروي عن ابن عباس **الثاني** لو اهلك الظالمين والكافرين باسرهم لم يبق الدنيا اذ الدنيا
لا يكون باقية الا بالقلوب الفاسقة والنفوس الشريرة **الثالث** ان سنة الله جرت بان العذاب اذا نزل
لمعصية قوم يعم العاصي والبريء كما في قوم نوح وغيره من الامم فانه اهلك لشوم ظلم قوم جميع دواب الارض و
قد قال الله سبحانه واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة والسر في ذلك اما المبالغة في اعدام
الظلم ونفي اثره حتى لا يوجد بالكلية لان في بعض الناس ظلم موجب للاهلاك فكانه شر قليل يتوقف عليه
الخير الكثير ولان غير الظالمين ايضا لا يخلون عن ظلم ما كتهاونهم في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وبقائهم
فيما بينهم وعدم خروجهم من ارضهم وبلادهم ثم على تقدير اذا فعل ذلك بالبريء نظرا الى اقتضاء الحكمة
والمصلحة يعوضه الله في الاخرة ما هو خير له وابقى **الرابع** انه ما من مكلف سوى المعصوم الا ويصدر
منه ظلم ما من كبيرة او صغيرة ولو على نفسه ولو اخذ الناس بظلمهم لاهلك نوع الانسان باسره بحيث
لم يبق احد من افراده وح لا يبقى دابة في الارض اذ الدواب باسرها انما خلقت لمنفعة الانسان فاذا عدم
نوع الانسان بعد ما خلق لاجله ايضا ولو منع كل المخلوق لاجله لا ريب في ان الغالب خلق لاجله او ان علم
الدواب يتوقف بقاؤه على وجود الانسان وتربيته فالمراد من اهلاك الدواب اهلاك اكثرها او نقول
ان المراد انه لو اخذ الناس بظلمهم بمنع المطر الذي خلق لمنافع الانسان فيعدم النبات ثم الدواب بما فيها
من الحيوان والانسان هنا **واما الجواب** عن الثاني فيمكن بوجهين **احدهما** ارادة المبالغة
في عدم التأخر والحكم عليه بالمجانسة لعطفه ما هو محال عليه **وثانيهما** ارادة القرب والمجي حتى
يكون المعنى اذا قرب اجلهم لا يستأخرون ولا يستقدمون فان نفي الاستقدام يصح اذ المراد انه
بقي من عمره شهر مثلا لا يمكن ان يصير الباقي اكثر من شهر فيلزم التأخر عن الاجل ولا اقل منه فيلزم
التقدم عليه **روى** الصدوق عليه الرحمة في الفقيه عن ابي حمزة انه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام

جعلت فداك يبقى ما استنزل الرزق مثل التعقيب فيما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس فقال عليه السلام
اجل ولكن الا اخبرك بخير من ذلك اخذ الشارب وتقليم الاظفار يوم الجمعة **اقول** مقصد بقية الراوي
في عدم استنزال الرزق بشيء مثل التعقيب كما يظهر في الظاهر وقوله ع الا اخبرك بخير من ذلك بل ابنا
فيمكن توجيه ذلك بان قوله ع اجل انما هو تصديق الراوي فيقوله يبقى كذا وكذا الا انه تصديق لصحة
ذلك القول المحكي فلا منافاة لو قلنا انه تصديق لذلك القول قلنا ان نقول الجزئية في كثرة التوسعة
لا في استنزال الرزق ولكن بقي شيء وهو ان قول الراوي للامام ع يبقى كذا وان كان ظاهره خبرا
لكن انه انما قصد به الاستفهام عن صحة ذلك الكلام فكان اولى في الظاهر في جوابه نعم لا اجل كما قاله
في الصحاح من ان نعم احسن في الاستفهام من اجل واجل احسن في الخبر من نعم ووافقه صاحب القاموس بل
ذهب جماعة من النحاة الى تخصيص اجل بالخبر وعدم مجيئها بعد الاستفهام ويمكن ان يقال ان المتبادر
من الاستفهام هو الاستفهام الصريح لا الخبر المراد منه معنى الاستفهام فيحمل كلام اللغويين والنحاة
على ذلك على انهم مختلفون فيه فصاحب الصحاح انما نسب القول بذلك الى الاخفش وابن مالك والزمخشري
وجماعة جوزوا وقوع اجل بعد الاستفهام الصريح بل لم يفرقوا بينها وبين نعم وهو مختار ابن هشام
حيث قال في مغني اللبيب اجل بسكون اللام مثل نعم فيكون تصديقا للمخبر واعلاما للمستخبر ووعدا للطالب
فيقع بعد نحو قام زيد ونحو اقام زيد ونحو اضرب زيدا انتهى كلامه على انه مع قطع النظر عن جميع ذلك و
الاغماض عما نص عليه ائمة النحو فقول الامام ع كاف في صحته ووقوعه بعد الاستفهام **قال الله تعالى**
في سورة المؤمن قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج
من سبيل **اقول** فيه سؤال وهو ان المراد من الاماتتين العدم الاصلي الابتدائي والموت
بعد الايجاد ومن الاحياءين الايجاد بعد العدم الذاتي والاحياء في القيامة بعد الموت وغير خفي ان
الخلق والايجاد ابتداء لا يسمى احياء اذ الاحياء انما يكون بعد الموت وكذا عدمهم الاصلي قبل خلقهم لا
يسمى اماتة اذ الاماتة بعد الحيوة **والجواب** ان المراد من الاماتتين عند ما نظر الى ما ذهبنا
اليه من الاحياء في القبر الاماتة بعد الايجاد والخلق والاماتة بعد الاحياء في القبر بعد الموت والاحياء
في القيمة بعد الموت المتأخر من الاحياء في القبر ومع قطع النظر عن ذلك نقول يمكن ان يجاب بان ذلك
من قبيل قوله سبحانه من صغر جسم البعوضة وكبر جسم الفيل ومن قبيل قولك للحفار ضيق فم الركية ووسع
اسفلها وليس فيهما نقل من صغر الى كبر وبالعكس ولا من سعة الى ضيق وبالعكس وانما اردت الانشاء على
تلك الصفات والسبب في صحته ان الصغر والكبر جائزان على ذلك المصنوع الواحد وكذا الضيق والسعة

ومن الاحياءين الاحياء في القبر
ص

واذا اختار الصانع احد الجائزين وهو متمكن منهما على السوا فقد صرف المصنوع عن الجانب الآخر وتجعل صرفه عنه كنقله منه وعلى هذا لما كان الشئ فى حال العدم بحيث يجوز ان يوجده الله وان يبقيه على عدمه فكانه نقله من احد الحالين اعنى الوجود الى الحال الآخر اعنى العدم وعلى هذا يكون حال العدم كالامانة بعد الايجاد ومن عليه الايجاد بعد العدم الذاتى **روى اصحابنا** عن النبى صلى الله عليه وآله ان الميت يعذب ببكاء الحى عليه **اقول** ظاهر هذا الخبر ينافى ما ثبت عقلا ونقلا من عدم مؤاخذة احد بذنوب غيره كما قال الله تعالى وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ اُخْرٰى ويمكن الجواب بوجهين احدهما ان المراد ان الميت اذا احضر يبلغه اهله ونسوانه عليه ويسمع الغير ضجيجهن ورفع اصواتهن تألم ورده اما الاستشعار فالحفهم من الحزن والهم ولا يتكابهم المعصية والمحرم فالمراد من تعذيبه هو تالمه وحزنه لذلك وليس بمعنى العقاب من الله تعالى ان اهل الجاهلية كانوا يوصون بالنوح عليهم ويؤكدون الوصية بذلك كما قال شاعرهم
فان مت فانعينى بما انا اهله وشقى على الجيب يا ام معبد فورد ردا عليهم هذا الحكم سنكارا لفعلهم وتحذيرا عنه وردعا لغيرهم عن التاسى بهم فانه ان اوصى احد بان يناح عليه ففعل ذلك بامره ومقتضى وصيته فانه يعذب بالنياحة عليه والحاصل انه يواخذ بامره ووصيته لا بفعل النياح الذى صدر عن غيره **قال الله تعالى** قُلْ يَا اَيُّهَا الْكَافِرُوْنَ لَا اَعْبُدُ مَا تَعْبُدُوْنَ وَلَا اَنْتُمْ عَابِدُوْنَ مَا اَعْبُدُ وَلَا اَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُّمْ وَلَا اَنْتُمْ عَابِدُوْنَ مَا اَعْبُدُ لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ **اقول** على ظاهر هذه السورة سؤالان **احدهما** وجه ايراد ما دون من فى قوله ما اعبد **وثانيهما** ما الفائدة فى التكرار **والجواب عن الاول** انه قال لا اعبد لمشاكلة ما تعبدون ولم ينعكس الامر لتقدم ما تعبدون ويمكن ان يقال ان ما مصدرية اى لا اعبد عبادتكم ولا تعبدون عبادتى وقال صاحب الكشاف انما قال ما لان المراد الصفة كانه قال لا اعبد الباطل ولا تعبدون الحق **وعن الثانى** ان التكرار للتاكيد وقطع اطماعهم فيما طلبوه منه ويمكن ان يقال ان الجملتين الاخيرتين لنفى العبادة فى الاستقبال فلا تكرار والخطاب لجماعة علم الله تعالى انهم لا يؤمنون ابدا وفيه ان الثانية من الاوليين هى بعينها الثانية من الاخريين من دون تفاوت فى اللفظ اصلا فكيف يجعل احديهما اشارة الى نفى العبادة فى الحال والاخرى الى نفيها فى الاستقبال مع عدم ايما الى الفرق اصلا وقال صاحب الكشاف ان الاوليين لنفى العبادة فى الاستقبال والاخريين لنفيها فى الماضى ووجهه للبيان ان لا اعبد اريد بها العبادة فيما يستقبل لان لا لا يدخل الا على مضارع فى معنى الاستقبال كما ان ما لا يدخل الا على مضارع فى معنى الحال فالجملتان الاوليان لنفى العبادة فى الاستقبال واما الاخريان فلنفيها فى الماضى لقوله ولا انا عابد ما عبدتم اى عبادتكم

في الجاهلية والمراد انه ما صدرت مني عبادة الاصنام في الجاهلية كما صدرت عنكم فيها وقوله ولا انتم عابدون
ما اعبد اي ما عبدتم في وقت ما انا على عبادته ثم قال فان قلت فعلى هذا كان اللازم ان يقول ولا انتم
عابدون ما عبدت بلفظ الماضي كما قال ولا انا عابد ما عبدتم فلم عدل عن ذلك وقال ولا انتم عابدون ما اعبد
فانه يفيد نفي العبادة في الاستقبال كالجملة الاولى واجاب بقوله قلت الوجه في ذلك انهم كانوا يعبدون
الاصنام قبل بعثته وهو ما كان يعبد الله تعالى قبل بعثته بل بعد بعثته ولا يخفى ما في هذا الجواب من الفساد
سيما على اصول الامامية كيف والتوحيد اعظم العبادات وكل الانبياء كانوا موحدين بعقولهم قبل البعثة
كما حقق ذلك في محله وايضا يرد على قوله والجملتان الاخيرتان لنفي العبادة في الماضي ان اسم الفاعل المنون
الراجع الى الفعل العامل فيما بعده لا يكون الا بمعنى الحال او الاستقبال وقوله عابد هنا منون وعامل
في لفظة ما فيكون بمعنى اعبد وكذا عابدون ولذلك لو قال احد انا قاتل غلامك بالتنوين لم يكن
ذلك اقرارا منه بالقتل اذ المراد انا اقتله لا انا قتلته بخلاف ما لو قال انا قاتل غلامك بالاضافة ويمكن
دفع ذلك بانه على سبيل الحكاية على حد قوله تعالى وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ وعلى اي حال لا يخلو
كل واحد من التوجيهين المذكورين عن مناقشة وليس شيء منهما تاما بحيث لا يرد عليه شيء فالصواب في التوجيه
ما افاده بعض العلماء وهو انه تعالى انما كرر ذلك لان الكفار قالوا يا محمد نعبد الهنا كذا مدة ونعبد الهك
كذا مدة ثم نعبد الهنا كذا مدة ونعبد الهك كذا مدة وهكذا فورد الجواب مكررا ليطابق السؤال

قال رسول الله صلى الله عليه وآله شر الناس من قامت القيمة وهو حي واذا مات ثم قامت
القيمة فهو خير الناس **اقول** الظاهر ان المراد هنا هو الموت الارادي الذي يدل عليه قوله موتوا
قبل ان تموتوا وهو قطع اللذات وتزكية النفس وقيامة كل حي عبارة عن موته الطبيعي كما قال رسول
الله صلى الله عليه وآله من مات فقد قامت قيامته فالمعنى شر الناس من مات موته الطبيعي حين كونه غير
ميت بالموت الارادي وقطع اللذات وزكى نفسه عن رذائل الصفات ثم مات موتا طبيعيا فهو خير الناس
ويمكن ان يكون المراد بالقيمة اخر الزمان اذ كثيرا ما يعبر عن وقت ظهور المهدي ع وخروج الدجال بالقيمة
والساعة كما يشهد به تصفح الاخبار ولا ريب ان ذلك الزمان يكون فيه الشكوك والشبهات والترديد
كثيرة فمن كان في ذلك الزمان قلما ينجو عن الفساد وسوء الاعتقاد فالمراد شر الناس من كان حيا في هذا
الزمان الذي عبر عنه بالقيمة لان اكثر اهل هذا الزمان يفسد عقائدهم وخير الناس من مات قبل ذلك الزمان
لكونه مأمونا عن فتنة هذا الزمان

تم المجلد الاول من مشكلات

العلوم

قال رسول الله صلى الله عليه وآله من قرأ آية الكرسي دبر كل صلوة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة
الا الموت **اقول** فيه اشكال مشهور وهو ان ظاهره يدل على ان بعد انتقاض المنع بالآن من قرأها يمنعه
الموت من دخول الجنة فقط لا غير مع ان الموت سبيل الى دخول الجنة لا انها مانع عنه ويمكن ان
يجاب عنه بوجوه **الاول** ان الكلام جار على طريقة ما هو الشايع المتعارف في المحاورات من اطلاق
الشيء وارادة ضده كما اذا قال المضيف للضيفان ما بالكم لا تاكلون ولا تحضرون الطعام وما
يمنعكم منه فيقولون زيد ومرادهم ان المانع عدم وجود زيد وعدم حضوره او قال المولى لعبيده
ما يمنعكم من الذهاب فيقولون غلام اي المانع عدم حضور غلام المعهود فينا ولا بد ان يكون هو
ايضا معنا في الذهاب وعلى هذا القياس فمعنى الخبر لم يمنعه من دخول الجنة الا عدم حضور الموت **الثاني**
ان المراد بالموت هو الحيوة الحسية والتعبير بهذا اللباس للرد بان هذه الحيوة في الحقيقة موت وانما
الحيوة هو الحقيقية التي يكون للنفس بعد المفارقة عن هذا البدن الكثيف والاستخلاص من قاذورات هذه
الطبيعة والمعنى من قرأها لم يمنعه من دخول الجنة والوصول الى الحيوة الحقيقية الا هذا الحيوة الحسي
الحيسي في هذا البدن **الثالث** انه من باب تاكيد المدح بما يشبه الذم وهو ان يسند الى الممدوح
ما هو غاية المدح بوهم انه ذم له او يشبهه فيعلم بداهة انه غير ثابت له ايما الآية لو فقد
عيب في خصوصه هذا الامر الذي يعلم بالضرورة خلوه عنه ولو نسب اليه لتنفر العقلاء ومن الاول قول
الشاعر ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب وقول صفي الدين الحلي ولا عيب
فيهم سوى ان النزيل بربعهم يسلو عن الاهل والاوطان والحشم ومن الثاني قوله تع لا يذوقون فيها الموت
الا الموتة الاولى ومن هذا القبيل ما نحن فيه اذ المراد ان من قرأها لم يمنعه من دخول الجنة شيء الا ما يعلم
بالضرورة انه غير مانع بل وسيلة الدخول وهو الموت فما يتوهم مانعا هنا هو الموت اذ ليس فلا مانع
اصلا هذا وصنعة تاكيد المدح بما يشبه الذم هو تاكيد الذم بما يشبه المدح كقول الشاعر ولا عيب فيهم
سوى كفران بهم وهم النفاق وعين الجبن والفشل **قال الله تعالى** في سورة آل عمران لقد
سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء سنكتب ما قالوا وقتلهم الانبياء بغير حق
ونقول ذوقوا عذاب الحريق **اقول** فيه سؤالان **احدهما** ان الذين قالوا ان الله فقير و
نحن اغنياء كانوا في عصر النبي صلى الله عليه وآله وقد قالوا ذلك لما سمعوا قوله تع من ذا الذي يقرض
الله قرضا حسنا وهم لم يقتلوا انبيا قط فكيف عطف على قالوا وقتلهم الانبيا واسند قتلهم اليهم

وثانيهما ان قتل الانبياء لا يكون الا بغير الحق فما وجه تقييد قتلهم بذلك وكذا قوله تعالى ويقتلون النبيين
بغير الحق **والجواب عن الاول** انهم لما رضوا بقتل اسلافهم الانبياء كانهم باشروا ذلك واضيف
اليهم مجازا ويمكن ان يقال ان اليهود لما كانوا فرقة خاصة وامة واحدة وصنفا واحدا اسند ذلك
اليهم وان كان قد صدر ذلك عن بعضهم فاضيف الى الجنس في ضمن الصنف كما خاطبهم الله تعالى بقوله
وَاِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ الآية وقوله تعالى وَاَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى
وعن الثاني ان فائدة قوله بغير الحق التصريح بصفة فعلهم القبيح هو ابلغ في ذمهم وتوبيخهم
كما ان الفائدة في عكسه في قوله تعالى رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ زيادة معنى في التصريح في الصفة وان كان تلك الصفة
لازمة للفعل وقيل فائدة التقييد ان قتل النبي قد يكون بحق كقتل الخليل عليه السلام ولده فانه لو وجد
لكان بحق وفيه ما فيه وقيل يمكن ان يكون الجار في قوله بغير حق متعلقا بالانبياء ويقدر مثل في ظنهم
او في اعتقادهم حتى يكون المراد وقتلهم الانبياء بغير حق في اعتقادهم يعني انهم اعتقدوا وابطلوا نبوتهم وعدم
حقيتها ولذلك قتلوهم والمقصود بذلك زيادة تعييرهم وتوبيخهم بانهم جمعوا بين قبيحين احدهما قتل الانبياء
وثانيهما اعتقادهم بانهم كانوا في دعوى النبوة على الباطل مع انهم كانوا في ذلك على حق وفيه انه مع
اعتقادهم عدم حقية نبوتهم يكون قتلهم اياهم اقل قبحا وشناعة مما اذا كان القتل مع اعتقادهم بانهم
انبياء بحق ويلزمه وكيف يفيد زيادة التوبيخ اذا كان القتل مع اعتقادهم بطلان نبوتهم نعم مع التقدير المذكور
اعني تقدير مثل في اعتقادهم او عندهم يمكن ان يجعل الجار متعلقا بالقتل كما هو الظاهر والظرف المقدر
اعني عندهم او في اعتقادهم متعلقا بغير حق حتى يكون المراد وقتلهم الانبياء بغير حق باعتقادهم
يعني انهم اعتقدوا بان قتلهم ليس بحق ومع ذلك قتلوهم ولا ريب في ان الشناعة حينئذ اكثر فيكون المقصود
زيادة التوبيخ والتعيير مهم ثم في **الآية** سؤال آخر ايضا وهو انه كان نحو الكلام ان يقول وكتبنا بدل
سنكتب لان ما يصدر عن العباد يكتب فورا وبعد ساعات اذا كان الصادر معصية كما في بعض الاخبار لاجل
ان العبد لعله يتوب فلا يكتب ولا ريب في ان ما صدر عنهم كان نزول الآية بازمنة متطاولة وكان مكتوبا
البتة عنده فاللازم ان يقول فكتبنا **والجواب** عنه بوجهين **احدهما** انه عبر عن الكتابة
الماضوية بصيغة المستقبل المؤكد بالسين الدال على الاستمرار كما اشار اليه في الكشاف بقوله والمعنى
لن يفوتنا ابدا اثباته وتدوينه كما لن يفوتنا القول له بعد حين **وثانيهما** ان الكتابة هنا بمعنى الجمع
كما في الصحاح الكتب الجمع ومنه كتبت البغلة اذا جمعت بين شفريها بحلقة او سير والمعنى وسنجمع في القيامة
في العذاب قالوا وقتلهم الانبياء بغير حق بجعلهما في مرتبة واحدة في العذاب فيجازي عليهما جزاءين

صنائلین اشارکة الاول للثانی فی الفصاب ذلک الحالان کلا منهما الابطال فما ادسلهٔ الله للهدایة والتبلیغ لانه
نافی نوا انما کان لا ابطال الفران **معما باسم محمد مؤمن میرزا** کردون لوحی نوشته مدا بدل
خورشید نهاده دل بهر حرفی ازان مراد انستکه لفظ کردون لوانکه کرباشد تراکر لو بمعنی کراست حی شود مرا
ازحی همان حروف نفط است که با دران معتبر است همچنانکه این اطلاق کاهی مصطلح این فن هست اوچون کو
کردون نح شود حد نمیشود مراد ازاید لانستکه لفظ ای دل شود یعنی قلب شود یا میشود چون با
ضم مجدون شود حد و بنا میشود پس خورشید یعنی شمس دل خود که میم باشد زبیش هر حرفی از حروف حد و بنا
بنهد پس چون در پیش ح میم کذاشته شود و در پیش دال نیز کذاشته شود محمد میشود و چون در پیش واو
و در پیش نون کذاشته شود مومن میشود و چون در پیش با کذاشته شود مبا میشود و نیز دا نیز وفق حلیم
بتحصیل رای مهمله و زای معجمه کرد در پیش الف کذاشته شود که میرزا شود لهذا باز خورشید یعنی عین که ذر
باشد چون قلب شود که رز باشد در پیش الف کذارد میرزا شود پس مجموع محمد مؤمن میرزا میشود
معما باسم واسع از نظر چون شد نح او نا بدید قطرها اشک بردامن میچکید مراد از نح
او الف است هر کاه الف از کلمه او نا بدید شود حرف واو بجا میماند و مراد از قطرها اشک نقطها شین است
و مراد از اشک حرف کاف است هر کاه یکقطره که عبارت از یکنقطه است در کاف کرد در حساب جمل بیست
بچکد بیست و بیست میشود و مجهند انکه ان نقطه در حکم صفر است و بیست کنایه از حرف رای مهمله است بعد
ازان قطره دیکر بردامن میچکید که مبدل بحای شده بود را مبدل شود بزای منقوطه وان در حساب جمل هفت
است و بعد ازان نقطه دیکر برای معجمه میچکید باین عنوان که نقطه صفری باشد بیفزایند هفت هفتاد میشود و هفتاد
عین است پس باین عمل شین مبدل بسین مهمله شده و کاف مبدل بعین کردید پس هر کاه اشک مبدل باسع شد صورت
اسع ذکر ملحق بواو کردیم واسع حاصل شد **معما باسم کیخسرو** کشتی افکنیم از پی ان یعنی
پس کرسی او مبدل بکلمه نه شود واو را از حروف ذای منقوطه بکش و مراد از تیر عطارد است و قمر عطارد
دال است هر کاه مسند کلمه دال ملفوظی که عبارت از لام است مبدل شود بکلمه نه دال دانه میشود و مراد
از دانه نقطه است و هر کاه نقطه از حروف ذای منقوطه کشیده شد با ی میماند پس بعد ازان از لفظ افکنیم
هم سینه تیر باید کشید بطریقه دیکر وان اینست که مراد از تیر الف مکتوبی باشد بجهت شباهت او به تیر کاف
و بلندی و هر کاه سینه کلمه الف که عبارت از لام است باشد مفقود شود ان بجا میماند و هر کاه ان را
از افکنیم کشتی کنیم میماند بعد ان لحروان بحروف مفقود حاصل میشود **معما باسم حبیب الله** بخ
ستافان شود هر که نکرد دکر دخواب مراد از دل حشا است و هر کاه ابخد بکر بسا میماند ان حشا که عبارت

معما ٤

معما ٥

معما ٦

ازشا است مبدل شود بکلمه جی میشود و هرگاه کرد خواب نگردد بیدار خواهد بود و مراد از بیدار
دارنده حرفی است و مراد از حرفی حرف رای یکنوبی است و هرگاه حرف با با و ملحق شد حبیب حاصل می
شود معما باسم قوام حیدرها ببینید هرکجا داغی داشت کردان همه برطرف دل خویش ذم مراد
از دلها بنبلها و با و لام است و مراد از داغ در اینجا صفر است و اینجا صفر دارد از جمله این سه حرف که
با است که عیان از ده است و لام که عیان از سی است هرگاه صفر ده را برطرف دل که ما قبل با موحده است
بکنار برم چون بحساب ابجد واست دو بیست میشود که عیان از رای مهمله است و سی بسبب فتن صفر سه
میشود که جیم است پس با این عمل با موحده از کلمه قبیله مبدل براشد و با الف شد و لام جیم شد و مقصود
حاصل شد معما باسم حبیب صفا نوادی محبت کذکا اگر غنائی چه قدر که خواهی انجا خط
است بی نهایت مراد است که هرگاه لفظ خط چندین مرتبه بی نهایت شود مطلوب که اسم حبیب است حاصل
میشود و کیفیت آن این نحو است که چون لفظ خط بی نهایت شود یعنی بی را شود خط میشود و چون خط
بی نهایت شود یعنی نقطه که نهایت خط است از آن ساقط شود حط میشود مجرد حرف حا باقی میماند و چون
حروف مکتوبی لفظ بی نهایت شود حبی میشود و چون باید بکری که عیان از بای مکتوبی باشد نهایت شود
حبیب حاصل میشود و هو المطلوب **روی عن رسول الله** صلی الله علیه و آله انه قال من عرف الحق لم یعبد
الحق **اقول** یمکن توجیه هذا الحدیث بوجوه **الاول** ان یکون العبادة بمعنی الانکار و الجحود فانه
احد معانیها اللغویة علیه ورد قوله سبحانه قل ان کان للرحمن ولد فانا اول العابدین ای المنکرین و المعنی
ان من عرف الحق معرفة صحیحة لم ینکره بعد ذلک فمن انکر الحق و جحده بعد ادعائه معرفته یظهر انما ادعاه
من المعرفة لم یکن معرفته صحیحة کما ذهب الیه علم الهدی من استحالة تجدد الکفر بعد الایمان الصحیح و المعرفة الیقینیة
و دلالة تجدد الکفر علی کون ایمانه فی الظاهر کفرا فی الباطن و فی الکافی ما یدل علیه من الاخبار **الثانی**
ان یکون العبادة بمعنی المذکور و لکن لا یکون المراد من جملة لم یعبد الحق الاخبار بل یکون جملة خبریة بمعنی
الانشائیة ای یراد بها النهی کقوله صلعم لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام فالمعنی من عرف الله تعالی ینبغی ان لا ینکره
بعد المعرفة **الثالث** ان یکون المراد بالعبادة معناه المتعارف المعهود و بالمعرفة التامة الکاملة
و یکون المعنی ان من عرف الله حق المعرفة ای وصل فی معرفته الی غایتها فما یمکن ان یصل الیه لم یعبده حق
عبادته فکیف من دونه فیجب علی الکل الاعتراف بالتقصیر فی عبادته **الرابع** ان یبقی المعرفة علی اطلاقها
حتی یکون المراد ان کل شخص ممن عرف الله بای نحو کان لم یعبده حق العبادة فیبقی العام علی عمومه و یدخل
فیه الخواص و العوام **الخامس** ان المراد بالمعرفة اقوی المعرفة و اعلاها الموجب للمشاهدة و اللقاء

وهي المعرفة الحاصلة بعد مفارقة النفس عن البدن اعني الحاصلة في الاخرة لا في الدنيا اذ فوق المعارف
المقتضية للقاء العبد ربه انما هو في الاخرة وح يكون المعنى من عرف الحق معرفة حقة توجب اللقاء والاستغراق
لم يعبد الحق لكون تلك المعرفة في الاخرة وسقوط التكليف فيها **السادس** ان يكون لم يعبد بالتشديد
من عبده اي ذلله ومنه طريق معبد اي مذلل ويكون جملة خبرية لا انشائية بمعنى النهي ويكون المراد
بالحق هو الله سبحانه والمعنى من عرف الله لم يذلله بالاستخفاف بشعائره وترك التعظيم لها والتهاون
في اوامره ونواهيه وترك خدمته وغير ذلك مما يوجب القصور والفتور عن خدمته واداء حقوقه **السابع**
ان يكون لم يعبد كما ذكر ويراد بالحق في الموضعين كل ثابت مطابق للواقع والمراد من عرف الحق الثابت
في الواقع اعني حقيقة الشيء على ما هو عليه لم يذلله بسبب لغو اهله او تصديق خلافه عند مخالفة لطمع
دنيوي او ضعف النفس ومهانتها **الثامن** ان يكون لم يعبد كما ذكره ويراد بالحق في الموضعين ما اوجبه
الله على عباده من التكاليف الشرعية لم يذلل ذلك الواجب بتركه والتهاون في ادائه وعدم القيام به
بامتثاله **التاسع** ان يكون لم يعبد كما ذكر ويراد بالحق حق الغير والمراد ان من عرف حق الغير عليه علم
حق هذا المريد للدوام يبطل ذلك الحق بعدم ايصاله الى اهله **العاشر والحادي عشر والثاني عشر**
والثالث عشر ان يراد بالحق في الموضعين احد المعاني الاربعة ويكون لم يعبد بالتشديد بابقيه ولكن
يكون جملة انشائية بمعنى النهي والمعنى ظ **الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر** ان يكون المراد بالحق الاول
الواجب تع وبالحق الثاني احد الثلثة الاخيرة ويكون لم يعبد مشددة وجملة خبرية والمعنى ظاهر **السابع**
عشر والثامن عشر والتاسع عشر ان يكون الحكم كما في الثلثة المتقدمة الا ان يكون لم يعبد جملة انشائية
بمعنى النهي والمعنى ظاهر **العشرون** ان يكون من استفهام انكار ويكون المراد بالحق في الموضعين هو الله
سبحانه والمعنى اي شخص عرف الله ولم يعبده وحذف الواو هنا غير جائز وله نظائر كقول ابي الطيب اي يوم
سررتني بوصال لم ترعني ثلثة بصدود الم ترعني وفيه ح اشارة الى ان من ترك العبادة مع المعرفة فهو خارج
عن المعرفة او كمالها او كانه لم يعرف لعدم العمل بمقتضاها فوجود معرفته كعدمها الندوة او سقوطه
عن درجة الاعتبار للحكم بكفره وارتداده ح او مساواته لمن لا يعرفه تم بل كونه اسوء حالا منه **واعلم**
ان الاستفهام الانكاري اذا كان مطلقا غير مقيد اقتضى نفي متعلقه كقولنا من يقول الحق فان المراد
منه انه لا يقول الحق احد واما اذا كان مقيدا فالنفي يرجع الى القيد والمراد نفي متعلقه مع التقييد كما
مر كما فيما نحن فيه فان المراد ان من لم يعبد الحق لم يعرفه وليس المراد ان احدا لم يعرفه **الحادي**
والعشرون ان يكون من اسما موصولا عبارة عن الواجب تع ويكون المراد بالحق الاول حقيقة كل

شئ اعني الباري سبحانه فانه الذي عرف حقائق الاشياء كلها على ما هي عليه دون غيره لا يعبد شيئا غيره لانه
الخالق المعبود ولا يتصور كونه مخلوقا عابدا ففيه دلالة على بطلان عبادة غيره لعجزه وعلى ان غيره لا
يكون الها ولا يستحق المعبودية من الملائكة والسموات والانسان كعزير ومسيح على نبينا وعليه السلام ولا يخفى ان هذا
المحمل يوجب جواز اطلاق العارف عليه تعالى وكانه لهذا قيل لوروده في نهج البلاغة اذ مع تعذر الحقيقة
باب المجاز واسع على ان اطلاق غير لا يستلزم اطلاق العارف بطريق الاسمية كما لا يخفى بل لا يستلزمه
مطلقا **الثاني والعشرون** ان يكون كما ذكر ويكون لم يعبد مبنيا للمفعول ويكون الحق الثاني
منصوبا بنزع الخافض او صفة لمفعول مطلق محذوف حتى يكون بكونها للام زائدا او عوضا عن المضاف اليه
كما في قوله تعالى فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوٰى وَاشْتَعَلَ الرَّاْسُ شَيْبًا والمعنى ان من عرف حقائق الاشياء كلها لم يعبد بالحق
او على الحق او حق عبادته والمراد انه لم يعبد احد عبادة يليق به وعبادة هو حق عبادته **الثالث و**
العشرون ان يكون من شرطية والحق الاول عبارة عن الواجب تعالى والثاني بمعنى مقابل الباطل ويكون
لم يعبد مبنيا للمفعول ويكون اللام في الحق الثاني كما في سابقه والمعنى ان من عرف الحق اي الواجب تعالى
بانه ربه لم يعبد ذلك العارف بالحق اي لم يعبده احد حقا اي عبادة بالحق لامتناع كونه ربا و
مربوبا والها ومالوها وعابدا ومعبودا فيكون تحكما ببطلان قول الغلاة **الرابع والعشرون**
ان يكون المراد من الحق الاول الامور الثابتة في نفس الامر ومن الثاني الواجب سبحانه ويكون لم يعبده
بمعنى لم يعرفه ويكون من استفهامية للانكار حتى يكون المعنى اي شخص عرف الموجودات واطلع على احوالها
ولم يعرف الواجب تعالى وحاصله ان من عرف كل الاشياء والموجودات عرف البتة ان صانعا لها وموجدا
حكيما هو المبدأ الاول **الخامس والعشرون** ان يكون الامر كما ذكر الا ان يكون من موصولة و
جملة لم يعبد استفهام انكار حتى يكون المعنى ان من عرف حقائق الاشياء واطلع على احوال الموجودات الثابتة
في الواقع اليس عارفا بالواجب تعالى وكونه خالقا موجدا لها **السادس والعشرون** ان
يراد من الحق في الموضعين الواجب تعالى ويكون لم يعبد بمعناه المعروف ويكون الجملة استفهام
انكار ويكون من موصولة حتى يكون المعنى من عرف الواجب سبحانه اليس يعبده بل يعبد البتة **السابع**
والعشرون ان يكون المراد من معرفة الحق اعتقاد معرفته بكنهه حتى يكون المعنى ان من اعتقد انه
عرف الواجب بكنهه كان محبوط الاعمال والعبادات فكانه لم يعبد الحق **الثامن والعشرون**
ان يكون الامر بحاله ولكن يكون يعبد بمعنى يعرف والمعنى من اعتقد انه عرف الحق بكنهه اي عرفه كما هو
عليه في ذاته وفي الواقع لم يعرفه بل عرف ما تصوره وصار مخلوقا في ذهنه وهو غير الحق سبحانه وعليه حمل بعض

العلما قوله عليه السلام اشد الناس عذابا يوم القيمة هم المصورون **التاسع والعشرون** ان يكون الامر بحاله ويكون يعبد بمعنى يذلل والمعنى من اعتقد انه عرف الحق بكنهه ليس مذللا لله تعالى **الثلثون** ان يكون الامر بحاله ويعبد بمعنى ينكر والمعنى من زعم انه عرف الله بالكنه ليس منكرا له وجاحدا اياه فانه عنيد لله تعالى **الحادى والثلثون والثانى والثلثون** ان يكون الامر كما ذكر ويكون يعبد بمعنى يذلل او ينكر ومن الاستفهام الانكارى والمعنى اى شخص زعم انه عرف الله بالكنه ولم يكن مذللا له ومنكرا اياه والواو هنا مفيدة كما تقدم مثله **الثالث والثلثون** ان يكون يعبد بمعنى ينكر ويكون المراد من الحق الاول الامور الثابتة فى الواقع ومن الحق الثانى الواجب تعالى ويكون جملة لم يعبد انشائية مرادا بها النهى كما تقدم نظيره والمعنى من عرف الاشيا الثابتة واطلع على احوال الموجودات وكيفية نسبة بعضها الى البعض بالعلية والمعلولية وانتهائها الامر اليه تعالى ينبغى ان لا ينكر الحق الاول تعالى **الرابع والثلثون** ان يكون المراد من الحق الاول الاشيا الثابتة ومن الحق الثانى الحق الشرعى اللازم على العباد ويعبد جملة خبرية بمعنى يذلل والمعنى ان من عرف الموجودات ونسبة بعضها الى البعض بالعلية والمعلولية لم يذلل الحق الشرعى الذى اوجبه الله تعالى وهو ان ينسب العبد كل شى الى المبدأ الاول فلم يرد انه لم يذلل الحق الشرعى لم يبطله بنسبة الموجودات الى غير علة العلل والحق الاول بالاستقلال او الشركة **الخامس والثلثون** ان يكون الامر بحاله ويكون الجملة الخبرية بمعنى الانشاء والمعنى ظاهر **السادس والثلثون الى الخامس والاربعين** ان يكون المراد من الحق الاول القران فانه احد اسمائه وقد عبر عنه فى مواضع كقوله تعالى وَالَّذِينَ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ وقوله تعالى وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقَّ ومن الحق الثانى احد الامور العشرة الواجب تعالى والحق الشرعى الواجب وحق الغير واى حق كان والمذهب الحق والرزق المقسوم المقدر كما عبر عنه فى قوله تعالى وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ الى قوله إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ والموت والقيمة ووعد الله تعالى كما عبر عنه فى قوله تعالى إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وقوله سبحانه وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقٌّ هُوَ قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ والقران نفسه ويكون من موصولة ويكون لم يعبد بمعنى لم ينكر ويكون الجملة الخبرية والمعنى من عرف القران واسراره وتفكر فى اياته ووقف على معانيه الظاهرة والباطنة لم ينكر الواجب سبحانه لما فيه من الشواهد الدالة على ربوبيته ولما فيه من الفصاحة والبلاغة وعلو المعنى الدالة على انه ليس من كلام البشر فيعلم انه منزل من رب واجب حكيم عليم ولم ينكر الحق الشرعى لا حق الغير ولا اى حق كان منه من الايات الامرة باداء الواجبات الشرعية وايصال كل حق الى صاحبه والاستقامة الى كل حق رحمانية ولما فيه من النواهى الزاجرة من ترك

الواجبات والحقوق الشرعية وتضييع حق العترة والتعدّي عن كلّ حق والميل الى الباطل او لم ينكر المذهب
الحق اعني امامة العترة الطاهرة لما فيه من الآيات النازلة في حقهم ولو ينكر ان له رزقا مقسوما بانه
من حيث يحتسب ومن حيث لا يحتسب لما فيه من الآيات الدالة عليه او لم ينكر الموت لما فيه من الآيات الدالة على عمومه
ووقوعه وضرورته نحو كلّ نفس ذائقة الموت وكلّ شيء هالك الا وجهه وكلّ من عليها
فان وانّك ميّت وانّهم ميّتون او لم ينكر القيمة وما وعد الله تعالى لدلالة الآيات الكثيرة على ثبوتها
ولم ينكر القرآن بانه ليس من عند الله لدلالة الآيات الكثيرة على انه من كلام الله تعالى كقوله تعالى ولو كان من عند
غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقوله ونزل به الروح الامين وغير ذلك من الآيات **السادس**
والاربعون الى الرابع والخمسين ان ينفي الحكم في الجميع على حاله ولكن كانت الجملة انشائية مثل لا ضرر ولا
ضرار والمعنى في الكل يظهر بعد ملاحظة ما سبق ويعرف بالقياس اليها **الخامس والخمسون** الى الثالث
والستين ان ينفي الحكم في الجميع بحاله ولكن كان من للاستفهام الانكاري ولم يعبد بمعنى لم يعرف
والجملة لا يكون بمعنى النهي والمعنى في الجميع يظهر مما مرّ **الرابع والستون** الى الثامن والستين
ان يكون من استفهامية وعرفه من المعرفة الكاملة التامة والمراد بالحق في الموضعين هو الله سبحانه او الامور
الحقة الثابتة في نفس الامر والمذهب الحق والقرآن او الحق الشرعي والمعنى ان اي شخص عرف الحق بأحد
المعاني الخمسة معرفة تامة كاملة لم يعرف الحق معرفة تامة وعلى هذا يكون لم يعبد بصيغة المجهول **التاسع**
والستون الى الثاني والسبعين ان يكون من موصولة ويكون المراد من الحق الاول القرآن ومن
الثاني الحق الشرعي او اي حق كان ولم يعبد بمعنى لم يذلل والجملة خبرية او انشائية والمعنى من عرف اسرار
القرآن وتدبّر آياته لم يذلل للحق الشرعي او اي حق كان ويذلّله او ينبغي ان لا يذلله فهذه اثنان وسبعون
وجها استخرجناها من هذا الحديث ويمكن ان يستخرج منه وجوه اخر تركناها مخافة الاطناب **معمّا**
باسم رحيم رخ خم سپر ناديد دو بار حمس بر جيم ملفوظي كه جيم است با د يعني ديده بي دو بار كه
يا باشد بشود بعد از جيم ملفوظي ج بود و رخ بيايد رحيم ميشود **معمّا از كي باسم جنيد**
يا من بلنده يدك بزد ابر معتاد دك بابارا در عزني جاميكو ينده دك بن كمني است پس معنى
مصرع اول اينست كه جامه دو دكمه اوني است و ظاهر است كه هر گاه ني دو دكمه جد يعني ميان شود جنيد
ميشود و معنى مصرع ثاني اينست كه ما هم يكمعما گفتيم **معمّا باسم اميد** اگر آن ترك شبي آيد بدست
ادد دل مارا دل قلب است و قلب ما ام است و چون آن بدست يعني بر يد آورده شود اميد ميشود **قال**
الله تعالى اتدعون بعلا وتذرون احسن الخالقين فان قيل كان الافصح ان يقال اتدعون بعلا

تذرون كما لا يخفى وجهه فما النكتة في العدول عن الافصح الى غيره قلنا كان النكتة فيه اما التحرز عن الالتباس فلا
يقرأ الاول من باب الترك والثاني من باب الدعاء او كليهما من باب الدعاء ومجرد الامكان والاحتمال كاف
للعدول فقيام القرينة على عدم الاشتباه غير قادح في النكتة او شيوع استعمال يدع في بعض ما لا يعبأ
به من الامور الجزئية ويذر في ذلك ما يعتني بشانه من الاشياء العظيمة **روى عن النبي** صلى الله
عليه وآله انه قال لا يري جوري غير علي الا كافر الظاهر ان المراد بعورته هنا فاطمة سلام الله عليها و
المعنى انها عدا محارمها النسبية لا يقصد احد ان ينظر اليها متعمدا سوى زوجها علي بن ابي طالب عليه السلام
الا من هو كافر ويمكن ان يراد بها كل ما كان واجب الكتمان من اسراره حتى يكون المعنى ان غير علي بن ابي طالب
لا يريد احد ان يطلع على اسراري الا وهو كافر اذ المؤمن لاعتقاده بنبوتي مما لا يمكن ان يطلع عليه الا النبي
او وصيه لا يريد الاطلاع عليها واما الكافر فلانكاره نبوتي واعتقاده ان اسراري ليست من اسرار النبوة
التي لا يمكن الاطلاع عليها ربما اراد ان يطلع على اسراري وعلى هذا يكون الرؤية بمعنى العلم والاطلاع
في دعاء الثمالي في اسحار رمضان اللهم انك انزلت في كتابك العفو وامرتنا ان نعفو عمن
ظلمنا وقد ظلمنا انفسنا فاعف عنا ان قيل ان المظلوم يا لعفو عن الظلم الا سببية لعفو الله تعالى للعبد
الظالم على نفسه فلا وجه لتفريع الثاني على الاول بل المتفرع عليه عفو النفس المظلومة عن صاحبها الظالم
لها نعم لو قال وقد ظلمناك لكان التفريع المذكور صحيحا الا ان الله سبحانه اجل من ان يظلم عليه احد **قلنا**
لما كان العدل هو العمل بالمساواة بقدر الامكان والظلم والجور خلافه فيمكن ان يتحقق كل منهما للعبد
بالقياس الى الله تعالى فكل عبد ادى حقوق المنعم الحقيقي بقدر امكانه بامتثال اوامره ونواهيه ولم يشتغل
بوظايف خدمته على ما في وسعه فهو العامل بالعدل في الجملة بالنسبة اليه ومن عصى ولم يؤدها فهو الظالم
والجائر بالنسبة اليه الا انه تعالى لعدم وصول الظلم اليه لا يصل اليه اثره الى ساحة كبريائه بل يرجع الى العبد
ولذا قال الامام عليه السلام ظلمنا وقد انفسنا ولم يقل وقد ظلمناك مع انه مقتضى المقام **في دعاء**
ايام رمضان واحق من سئل العبد ربه في اكثر النسخ ورفع ربه بالنصب غلط اذ يكون المبتداء
احق بلا خبر فالصحيح رفعه وحذف الضمير في قوله ع سئل اي احق من سئله العبد هو ربه وفي بعض النسخ وقعت
لفظة ما بدل من وعلى هذا يجب ان يكون ربه منصوبا وخبر احق محذوف اي احق ما سئله العبد ربه هو الجنة او
الغفران او رضاه او امثال ذلك **في بعض الاخبار** صلوا على النبي ولا تصلوا على النبي كان المراد
بالنبي الثاني الارض المرتفعة فانها احد معانيه اي صلوا على محمد ولا تصلوا في المكان المرتفع او الثاني
يكون بالهمزة دون التشديد وهو لا يطلق عليه كما ياتي **وروى** انه جاء اعرابي الى رسول الله صلى الله

حديث

وعلم بأسرار النبوة

في سحر

ايضا

حديث

عليه وآله وقال السلام عليك يا نبي الله فقال صلى الله عليه وآله لا تنبز باسمي انا نبي الله وقد روى مثل هذا الخبر صاحب
الجامع باسناده عن ابن عباس قال قال اعرابي لرسول الله صلى الله عليه وآله يا نبيء الله ولكن نبي الله **اقول**
ما وقع في كلام الاعرابي انما هو بالهمز فرد رسول الله صلى الله عليه وآله بانى نبي الله لا بالهمز بل بالتشديد والوجه في
ذلك اما لان النبوة ليست ماخوذة من النبأ بالهمزة الذى بمعنى الخبر حتى يكون النبي بمعنى المخبر عن الله بل ماخوذة
من النبوة وهو ما ارتفع من الارض والنباوة وهو الشيء المرتفع فمعنى النبوة الرفعة ومعنى النبي الرفيع
كما صرح بذلك جماعة من اهل اللغة وقال صاحب الجامع سمعت لطف الغزالي البشر للغوي يقول ابنه السلم و
اقادنا العرب وفصحاؤهم على ترك الهمزة في النبيء وان كان ماخوذا من النبأ بمعنى الخبر فانه وان كان ماخوذا
منه وكان فعيلا بمعنى الفاعل للنبأ اى المخبر عن الله تعالى الا ان العرب تركوا الهمزة في النبي اما للتخفيف
او للتحرز عن الالتباس بالنبيء بمعنى البعيد او لغير ذلك ويدل على ذلك ما ذكره الجزرى ان رجلا قال له
يا نبيء الله فقال صلى الله عليه وآله لا تنبز باسمي فانما انا نبي الله النبي فعيل بمعنى الفاعل للمبالغة من النبأ بمعنى الخبر لانه
انبأ عن الله اى اخبر ويجوز فيه تحقيق الهمز وتخفيفه تقول تنبأ ونبأ وانبأ قال سيبويه ليس احد من العرب الا
ويقول تنبأ مسيلمة بالهمزة غير انهم تركوا الهمز في النبي كما تركوه في الذرية والبرية والخابية الا اهل مكة فانهم يهمزون
هذه الاحرف الثلثة ولا يهمزون غيرها ويخالفون العرب في ذلك قال الجوهرى تقول نبأت على القوم اذا
طلعت عليهم ونبأت من ارض الى ارض اذا خرجت من هذه الى هذه وهذا المعنى اراد الاعرابي بقوله يا نبيء
الله لانه خرج من مكة الى المدينة فانكر عليه الهمز لانه ليس من لغة قريش **في الكافي** عن ابي عبد الله عليه السلام
انه قال حق المسلم على المسلم ان لا يشبع ويجوع اخوه ولا يروى ويعطش اخوه الى ان قال واحب لاخيك المسلم ما
تحب لنفسك وان احتجت فاسئله وان سالك فاعطه ولا تمله خيرا ولا يمله لك كن له ظهيرا الحديث **اقول**
الظاهر ان المراد من قوله عليه السلام لا تمله خيرا ولا يمله لك انه لا تسامه من جهة اكثارك الخير له ولا يسام هو من جهة
اكثاره الخير لك يقال مللته ومللت منه اذا سامته **قال الله سبحانه** في سورة الكهف ولبثوا في
كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا قرء جماعة ثلثمائة بالتنوين واخرون بالاضافة وعلى الثاني
يتعين كون سنين مميزا للعدد وعلى الاول اما ان يكون سنين بدلا من ثلثمائة او عطف بيان له كما ذهب
اليه بعضهم او يكون مميزا كما احتمله بعض اخر كما يقال عندي عشرة ارطال زيتا وعلى القرائة الاولى وعلى
الثانية بناء على الاحتمال الاخير يرد الاشكال بانه كيف يمكن تمييز ثلثمائة جمعا مع ان مقتضى قواعدهم ان يكون
مفردا **والجواب** انهم جوزوا وضع الجمع موضع الواحد في التمييز ومنه قوله تعالى بالاخسرين اعمالا
فان قيل ما وجه العدول عن الاخصر اعني تسعا وثلثمائة الى غيره وهو ثلثمائة وازدادوا تسعا

لا نعرف اسمى

قلنا النكتة اما حفظ الفواصل او كون مدة لبثهم بالسنين الشمسية ثلثمائة وانما ازدادوا تسعا لاخذ السنين قمرية ويدل على ذلك ما روى ان يهوديا سئل عليا عليه السلم عن مدة لبثهم فاخبر بما فى القرآن فقال انا نجد فى كتابنا ثلثمائة فقال عليه السلم ذاك بسنى الشمس وهذا بسنى القمر **معما لطيف** منطقية الانسان مباين للفرس والفرس حيوان ينتج الانسان مباين للحيوان **وجوابها** ان معنى قولنا الفرس حيوان ان الفرس مما يصدق عليه الحيوان او يتحد عليه معه وح النتيجة ان الانسان مباين لمصداق خاص للحيوان او شيء خاص يتحد معه **معما باسم عادل** دمبغا جان تا با دل بد شد آن لفظ فى دو ربيعا حرف نجس اخذ شد و مراد است كه لفظ زد در ربعا يعنى زد رما بين عاكر واقع شود عراشود يعنى ان عراد زجان با با يعنى در دو طرف با واقع شود كه عرابا عراشود زيرا كه عرا كه سبع كند را را يعنى را ازان در دو دعا ميشود پس لفظ دالكه بدست آيد رده شود و بر عاضم شود عادل ميشود **معما باسم محمد** در كشيدن بشكند ندامت را يعنى دو لفظ كشيدن كه مراد ازان مد است بشكند دندانكه مراد ازان خم است دانه را كه نقطه باشد يعنى در ما بين مد لفظ خم بى نقطه واقع شود محمد ميشود **معما باسم على** عزنى عاجز اعمى يرنى والغلب يعنى عاجز كه اعمى باشد يعنى عين او برود واجز شود واجز رفى كند يعنى هر يك از حرف ان از مرتبه احاد بعشرات ويرد منقلب شود يعنى حروف ثلثه مرتبه بر خلاف ترتيب ابجد شود على ميشود **معما باسم حبيب** تر انبجى الربح لبها خندان لفظ نجى باشد بطرف ابجيوان يعنى ح با بى كه حب باشد در طرف ابا واقع شد يعنى در حباب و اقفشد يعنى لفظ تبا و ضم شد حب بكه با و متصل شود حبيب ميشود **فى الكافى** عن ابى جعفر عليه السلم انه قال لم تتواخوا على هذا الامر وانما تعارفتم عليه لعل المراد انكم معاشر الشيعة لم تتواخوا على التشيع اذ لو كنتم متواخين على التشيع يجرى بينكم جميعا احكام الحقوق و ذا الحقوق ويعم ذلك كل من كان على التشيع وليس كذلك بل انما انتم متعارفون على التشيع يتعارف بعضكم بعضا عليه من دون مواخاة وعلى هذا يجوز ان يكون الحديث واردا موردا الانكار وان يكون واقعا موقع الاخبار ويحتمل ان يكون المراد ان مجرد القول بالتشيع يوجب التواخى بينكم وانما يوجب التعارف بينكم واما التواخى فانما يوجب امور اخر غير ذلك لا يجب الا بها وعنوان الباب لهذا الحديث فى الكافى هكذا باب فى ان التواخى لم يقع فى الدين وانما وقع على التعارف وفى بعض النسخ وانما هو التعارف ومعناه كما يتبادر من اللفظ ان سبب التواخى بين المسلمين ليس هو الدين ولا هو مبنى عليه بل انما سببه التعارف بينهم وابتناؤه على ذلك وهذا معنى اخر غير المعنيين المذكورين لا يكاد يستفاد من الحديث الا ان يتكلف فى التنخين بارجاعها الى المعنى الاول **مسئلة نحوية** قد كثر فى كتب الفقهاء العطف بعد سوا با وكقولهم سوا تغيرا با لنجاسة

ولا يرد عليه اشكال وهو ان او يقتضي احد الشيئين او الاشياء والتسوية يقتضي نفس الشيئين او الاشياء
ولذلك منع جماعة من محققي العربية من المتقدمين ايراد او بعد لفظ سواء وقالوا الصواب بعده العطف
بام المتصلة التي ما بعدها وما قبلها لا يستغنى باحدهما عن الاخر كقوله تعالى سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ
لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ وسَوَآءٌ عَلَيْنَا أَجَزِعْنَا أَمْ صَبَرْنَا وسَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْ
هُمْ وسَوَآءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنتُمْ صَامِتُونَ وقال ابو علي الفارسي لا يجوز او بعد سواء
فلا يقال سواء علي قمت او قعدت لانه يكون المعنى سواء علي احدهما وهذا لا يجوز لان التسوية يقتضي
الشيئين فصاعدا وقال ابن هشام في المغني قد اولع الفقهاء وغيرهم بان يقولوا سواء كان كذا او كذا و
هو نظير قولهم ان الامرين كذا او كذا والصواب العطف في الاول بام وفي الثاني بالواو ثم نقل عن الصحاح
سواء قمت او قعدت قال وهو سهو ونقل عن الهذلي ان ابن محيصن قرء من طريق الزعفراني اولم تنذرهم
وحكم عليه بانه من الشذوذ بمكان وقد وافق صاحب الصحاح بعض اهل العربية وظاهر الشيخ الرضي ايضا
ذلك حيث قال بعد نقل كلام الفارسي وحجته ان او يقتضي احد الشيئين ويرد عليه ان ام ايضا يقتضي احد
الشيئين او الاشياء فيكون معنى سواء علي اقمت ام قعدت سواء علي ايهما فعلت اي الذي فعلت من الامرين
وهذا ايضا ظاهر الفساد قال وانما لم يصح ذلك في او وام لانه جعل سواء خبرا مقدما وما بعده مبتدا و
الوجه ان سواء خبر مبتدا محذوف اي الامران سواء ثم بين الامرين بقوله قمت او قعدت والجملة شاة مسد
جواب الشرط الذي لا شك في تضمن الفعل بعد سواء وما ابالي معناه الالزمي الى افادة الماضي في مثله
معنى المستقبل وما ذاك الا التضمن معنى الشرط انتهى كلام الرضي وفرق السيرافي في شرح كتاب سيبويه
بين ما دخلت همزة التسوية بعد سواء ولم تدخل فجوز او على الثاني دون الاول فقال سواء اذا دخلت
بعدها الف الاستفهام لزمت ام بعدها كقولك سواء علي اقمت ام قعدت وان كان بعد سواء فعلان
بغير استفهام جاز عطف احدهما على الاخر باو كقولك سواء علي قمت او قعدت انتهى فقد تلخص في المسئلة
ثلث اقوال المنع مطلقا والجواز مطلقا والتفصيل بل التحقيق ان في المسئلة اربعة اقوال احدها جواز العطف
بعد سواء باو وام كليهما والثاني جوازه بام دون او والثالث قول السيرافي والرابع قول الرضي و
هو عدم الجواز فيهما ووجوب الاتيان في كل عبارة وقع فيها العطف بعد سواء باو وبام بجعل سواء خبرا
لمبتدا محذوف وحاصل كلامه ان الكلام كان في اقتضائها احد الشيئين او الاشياء فلا يجوز العطف
بعد سواء بشيء منهما اذ يصير المعنى سواء علي اي الامرين وهو ظاهر الفساد اذ اللازم ان يكون سواء على الامرين
وعلى هذا فاللازم ان يجعل لفظ سواء في قوله تعالى سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ

وفي مثل قولهم سوا علىّ قمت او قعدت خبر المبتدأ محذوف ويجعل ما بعده من الفعلين المعطوف احدهما على الآخر بام او بلفظ او بيانا للمبتدأ المحذوف اعني الامرين فمعنى الآية الامران سوا ثم بين الامرين بانهما الانذار وعدمه فالتسوية وقعت عليهما معا ولفظ ام انما وقعت في بيانهما نظرا الى انما يفعل انما هو احدهما فالمراد ان الامرين المتشابهين اللذين يفعل احدهما وهو هذا او ذاك واست خبير بان كلام الرضي صحيح لو ثبت ما ذكره من كون لفظ ام كلفظ او في اقتضائها احد الشيئين او الاشياء حتى يدل على الترديد الا ان الظاهر من كلامهم انها لا تفيد ترديدا وانما ايرادها لمجرد الاتصال بين الجملتين فمعنى الآية ان الانذار وعدمه سوا وايراد لفظ او لمجرد الاتصال بين الجملتين وعلى هذا فاصح الاقوال هو الثاني اعني جواز العطف بعد سوا بام دون او

ومما ينسب الى امير المؤمنين عم مالي اريكم كلكم سكوتا والله ربي خلق البلهوتا مراد ببلهوت ماهي است كه زمين بر پشت او است و بعضي گفته اند كه اسم آن برهوت است و مقاتل گفته كه اسم او يهموت است و اصح آنست كه حضرت فرموده است و بعضي گفته اند كه اسم آن شوبا است و در خبر است كه چون حق تعالى زمين را آفريد چون زار و از هم بشكافت و از آن هفت طبقه كردانيد و فرشته را ايجاد فرمود و آن فرشته دستها از مشرق تا مغرب كشيد و اين هفت زمين را بر دوش گرفت و جبرا قرار وى حق تعالى گاوى از فردوس فرستاد كه او را چهل هزار قوائم بود آن فرشته قدم بر كوهان آن گاو نهاد و چون قدم آن بر بالاى كوهان او رسيد متزلزل بود لهذا حق تعالى يا قوتي خلق كرد كه مسافت طول و عرض آن پانصد سال راه بود و آن را بر بالاى كوهان آن گاو نهاد و آن فرشته قدم بر آن ياقوت نهاده قرار گرفت و براى قرار قوائم گاو سنگى سبز بيافريد كه مسافت آن بمقدار مسافت هفت آسمان بود و براى قرار آن سنگ ماهى بيافريد آن سنگ را بر پشت وى نهاد و باقى اعضاى وى پيچ بر آن نيست و آن ماهى بر آبست و آب بر باد و باد بر قدرت حق تعالى و بهر صورت معنى شعر آنست كه چيست مرا كه شما را همه ساكت و خاموش مى بينم و همه شما از عجايب قدرت حق تعالى غافليد و از غرايب صنع او ساكت و عاجزيد و حال آنكه يكى از عجايب قدرت و غرايب صنع او ماهى است كه مجموع زمين بلكه سما و ايجز ذكر شد بر پشت اوست

ومن المغالطات المشهورة ما استنبطه العلامة في لمح على طهارة الخمر تشحيذا للاذهان واختبارا للطباع وهو ان المسكر لا يجب ازالته عن الثوب والبدن بالاجماع لوقوع الخلاف فيه وكل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن بالاجماع اذ لا خلاف في وجوب ازالة النجاسة عنهما في الصلوة ينتج ان المسكر ليس بنجس واجاب عنه بان الاجماع المذكور في المقدمتين اخذ فيهما لا بمعنى واحد لانه جعل في الكبرى كيفية للربط بدل على وثاقته خارجا عن طرفي القضية و

شعر منسوب الی امیر المؤمنین ع

[illegible]

فى الصغرى جعل جزء للمحمول ان المراد ان المسكر لا يجب ازالته عن الثوب والبدن وجوبا اجماعيا وح لا يتحد الوسط فلا انتاج واورد عليه بان الاجماع الذى ذكرناه فى الكبرى جهة الحمل وكيفية الربط ويدل على وثاقته لان ١٢١
فى انه بمنزلة الضرورة التى وقعت جهة للقضية اذ محصل معناه القطع فكانه قيل كل نجس يجب ازالته
عن الثوب والبدن قطعا وقد تقرر ان الضرورة التى كانت جهة للقضية الصادقة اذا جعلت جزء للمحمول
يكون القضية صادقة ايض ويكون الجهة ايض هى الضرورة وح يجوز ان نجعل الاجماع بمعنى القطع الذى
الذى هو جهة الحمل فى قولنا كل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن قطعا جزء للمحمول حتى يصير القضية هكذا
كل نجس قطعى او ضرورى وجوب ازالته عن الثوب والبدن بالضرورة وبعبارة اخرى كل نجس يجب ازالته عن
الثوب والبدن وجوبا قطعيا او ضروريا بالضرورة وهى مع الصغرى التى جعل الاجماع فيها ايض جزء للمحمول
اى قولنا كل مسكر ليس بقطعى او ضرورى وجوب ازالته عن الثوب والبدن بالضرورة او كل مسكر لا يجب
ازالته عن الثوب والبدن وجوبا قطعيا او ضروريا بالضرورة ينتج ان المسكر ليس بنجس ضرورة لان
شرايط الانتاج حاصلة لاتحاد الوسط وقد ثبت صدق المقدمتين ايض وعلى هذا لا يصح جواب
العلامة فالصحيح فى الجواب ان يقال ان الضرورة التى تقرر انها اذا كانت جهة القضية صادقة وجعلت جزء
للمحمول كانت القضية ايض صادقة مع كون جهتها الضرورة انما هى الضرورة التى من المواد الثلث المقابلة
للامكان والامتناع لا القطع المراد ههنا الذى هو لازم للاجماع لانه بمعنى الجزم لا الضرورة بمعنى
المذكور ولا نسلم ان القطع بمعنى الجزم لا الضرورة بالمعنى المذكور ولا نسلم ان القطع بمعنى الجزم
اذا كان جهة للقضية الصادقة يكون القضية عند جعله جزء للمحمول ايض صادقة مطلقا بل قد يصدق على
جهة ولا يصدق على الاخرى وتفصيل الكلام ان العلم وانواعه من الجزم والظن ومتعلقاته من الضرورة
والاكتساب اذا كان جهة لقضية مثل ان نقول الاربعة زوج بالضرورة اى بالبداهة لا الضرورة
المقابلة للامكان فاذا جعل الضرورة جزء للمحمول وقيل كل اربعة ضرورى الزوجية اى بديهيتها وبعبارة
اخرى كل اربعة زوجيته زوجية ضرورية اى بديهية فح ان اريد ان كل اربعة يحكم العقل عليها بالزوجية
ضرورة اى المتصور بعنوان مفهوم الاربعة الكلى اذا ادرك هذه القضية الكلية اى كل اربعة
زوج يحكم حكما بديهيا بحيث يسرى الى جميع افراد الاربعة فصدقها مسلم وان اريد ان كل اربعة
باى وجه تصورت يحكم العقل عليها بالزوجية بديهة فهم والسند ظاهر اذ الدراهم الاربعة التى فى كيس
زيد مثلا اذا لم نعلم انها اربعة وتصورناها بعنوان انها فى كيس زيد لم يحكم عليها بالبديهة انها
زوج نعم يحكم عليها فى ضمن الحكم على كل اربعة بانها زوج بالزوجية ضرورة لان الحكم الضرورى الذى

في هذه القضية اما على الافراد جميعا فمن جملتها هذا الفرد واما على المفهوم بحيث يسري الحكم الى جميع الافراد
على اختلاف الرأيين وعلى اي حال له تعلق بجميع الافراد ومرادنا من الحكم هيهنا ليس الا ذلك والسر فيه ان
ملاحظة الشيء بالعنوانات المختلفة قد يكون لها اثر في تعلق علمنا باحواله وصفاته مثلا اذا سمعنا ان
ابن زيد عالم وجيه نبيه ولكن لم نشاهده ولم نعرفه فقد يتفق ان نشاهده ولم نعرف انه ابن زيد
ويجوز ان لا نعلم ان هذا الشخص عالم بل نشك انه عالم او نظن انه ليس بعالم لحصول بعض الامارات مثل
ان لا يكون لباسه لباس العلماء ثم اذا تصورنا افراد الاربعة بعنوان مفهوم الاربعة يجوز ان نحكم
عليه ضرورة بالزوجية بناء على اللزوم الذي يجده العقل بين مفهوم الاربعة ومفهوم الزوجية لكن اذا ثم
تصورنا بعض افرادها الواقعية بعنوان اخر مثل انه في كيس زيد كما ذكرنا فح لا يجب ان نحكم عليها بالزوجية حينئذ
ضرورة اذ لا لزوم بين مفهوم الكائن في كيس زيد ومفهوم الزوجية والمحصل انا اذا قلنا الاربعة في
زوج بالضرورة فان اردنا بالضرورة الضرورة التي هي مقابل الامكان والامتناع فح اما ان يجعل
تلك الضرورة جهة للقضية او يجعل جزء للمحمول وحينئذ يرجع القضية الى قولنا كل اربعة ضروري الزوجية
وعلى التقديرين يكون القضية صادقة اذ كل اربعة في الواقع سواء تصورت بخصوصها بان يتصور فرد خاص
من الاربعة او تتصور في ضمن هذه القضية الكلية اعني قولنا كل اربعة زوج فان حمل الزوجية في هذه القضية
على مفهوم الاربعة الكلي فما في تحت هذا المفهوم الكلي يكون متصورا بعنوان الاربعة اي كونه اربعة او لم
يتصور بعنوان انها اربعة وان كانت في الواقع اربعة بل تصورت بعنوان اخر ككونها في كيس زيد كما تقدم
بان يثبت لها الزوجية بالضرورة المقابلة للامكان والامتناع سواء جعلت هذه الضرورة جهة
للحمل او جزء للمحمول فان كل اربعة واقعية سواء تصورت بعنوان الاربعة خصوصا او عموما او بعنوان اخر
او لم تتصور اصلا يكون الزوجية لها ثابتة بالضرورة المذكورة على ان يكون جهة للحمل ويكون ضرورة
الزوجية ايضا على ان يكون جزء للمحمول واما لو اريد بالضرورة معنى القطع او الجزم او البداهة او غيرها
مما يرجع الى معنى العلم فح ان جعلت جهة للحمل كانت القضية صادقة سواء كانت الاربعة متصورة بوصف
الاربعة خصوصا او عموما في ضمن القضية الكلية اعني قولنا الاربعة زوج او متصورة بعنوان اخر فان كل
الاربعة واقعية يكون حمل الزوجية عليها بالبداهة والقطع دون الظن والشك وامثالهما الا ان الاربعة ان كانت
قطعية اي متصورة بوصف الاربعة خصوصا او عموما يكون الزوجية المحمولة بالبداهة عليها والقطع
ايضا قطعية وان كانت ظنية او مشكوكة منها بان لم يتصور بعنوان الاربعة بل بعنوان اخر بان يتصور
الدراهم التي في كيس زيد مرددة بين كونها اربعة او اكثر او اقل اما مع ترجيح كونها اربعة او بدونه يكون الزوجية حينئذ

المحمولة عليها على القطع والبداهة مظنونة او مشكوكة فيها ايضا وان جعلت جزءا للمحمول حتى يرجع القضية
الى قولنا الاربعة قطعية الزوجية والاربعة زوج بالزوجية القطعية فلا يكون صادقة على الاطلاق
ولا كاذبة بل ان كانت الاربعة متصورة بعنوان الاربعية خصوصا او في ضمن القضية الكلية حتى يكون
الاربعة قطعية فتكون القضية صادقة اذ الاربعة القطعية اى المتصورة للعقل بوصف الاربعية خصوصا او
عموما يحكم عليها العقل بالزوجية القطعية واما ان لم يتصور بعنوان الاربعية بل يتصورت بعنوان
آخر كما تقدم في كونها في كيس زيد فالقضية ح لا تكون صادقة لان الاربعة وان كانت اربعة واقعية
ولكن لم يتصور للعقل بعنوان الاربعية على القطع والبداهة فكيف يحكم عليها بالزوجية القطعية
بل الزوجية المحمولة عليها عند العقل يكون على وزان الاربعة في كونها اربعة مظنونة عند العقل
يكون الزوجية المحمولة عليه ايضا مظنونة وان كانت مشكوكة فيها يكون الزوجية المحمولة عليها ايضا
مشكوكة واذا تقرر ذلك نقول انا صدق قولنا كل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن بالاجماع وان كان
قولنا بالاجماع جهة للقضية وظاهر انه ليس المراد به الضرورة المقابلة للامكان والامتناع فالمراد
به اما معناه الحقيقي اى حكم كل الامة بان كل نجس يجب ازالته او لازمه اعني القطع حتى يكون المراد ان
كل نجس يجب ازالته قطعا وعلى التقديرين يكون راجعا الى العلم ولكونه جهة للقضية يكون القضية
صادقة اذ المراد ان كل نجس باى عنوان تصور يجب ازالته قطعا بهذا العنوان فان تصور بنجاسته بالقطع
يحكم العقل بقطعية وجوب ازالته قطعا وان تصورت بعنوان الظن يحكم بظنية وجوب ازالته
وان تصورت بعنوان الشك يحكم بمشكوكية وجوب ازالته قطعا والحاصل ان قيد بالاجماع
سواء اريد به معناه الحقيقي او لازمه الذي هو القطع اذا جعل جهة للقضية يكون القضية صادقة سواء
تصورت النجاسة بعنوان كونها نجسا على القطع او الظن او الشك واما اذا جعل جزءا للمحمول فح ان
اريد بالنجس النجس مطلقا حتى يشمل ما لا يقطع بنجاسته بان يتصور الخمر مثلا من حيث انه ماء العنب لا من حيث
انه نجس اى لم يقطع بنجاسته بل كانت نجاسته ظنية او مشكوكة فيها حتى يرجع القضية الى قولنا
كل نجس واقعي وان كان نجاسته عند العقل ظنية او مشكوكة فيها قطعي وجوب ازالته فصدقها
مم اذ الشيء الذي لا يقطع العقل بنجاسته كيف يحكم على وجوب ازالته وجوبا قطعيا وهو ظاهر
كما تقدم تفصيله وان اريد به النجس القطعي اى المتصور بنجاسته على القطع حتى يكون المراد من القضية
ان كل نجس قطعي حكم عليه الامة وحصل القطع في ضمن قضية كل نجس يجب ازالته بوجوب ازالته فصدق
هذه القضية اعني الكبرى مسلم لكن نقول اى شيء اريد من الصغرى ح اعني قولنا المسكر لا يجب ازالته

فانكانت الاربعة

قطعا

بالاجماع كما نا ريد بها ان المسكر بخصوصه لم يحصل الاجماع على وجوب ازالته فصدقها مسلم لكن ح لا ينتج
لعدم اتحاد الوسط اذ حاصل القياس ح ان كل مسكر بخصوصه لم يحصل الاجماع على وجوب ازالته وكل نجس
حصل الاجماع على وجوبها والقطع فى ضمن قضية كل نجس يجب ازالته على وجوب ازالته وظاهر ان شمول
الاجماع لحكم جزئى خاص من حيث العموم بان ينعقد الاجماع على قضية كلية يندرج تحتها هذا الجزئى من
الحكم مغاير لحصول الاجماع على حكم جزئى بخصوصه ح لا يتحد الوسط ولا ينتج القياس انه عدم حصول الاجماع على
وجوب ازالة كل مسكر بخصوصه لا يستلزم عدم حصول الاجماع عليه فى ضمن قضية كل نجس يجب ازالته فلعل
المسكر لنجاسته انعقد الاجماع على وجوب ازالته فى ضمن قضية كل نجس يجب ازالته فح لا يلزم من المقدمتين
عدم كون المسكر نجسا وان اريد بالصغرى ان المسكر لم يحصل الاجماع على وجوب ازالته مط سواء كان
بخصوصها او فى ضمن قضية كل نجس حكم عليه الامة او حصل القطع بانه يجب ازالته فصدقها ممنوع لعله لنجاسته
حكم عليه فى ضمن القضية المذكورة بوجوب الازالة فان قيل اذا انعقد الاجماع على ان كل نجس يجب ازالته
لزم ان يكون وجوب ازالة كل نجس ضروريا بالضرورة المقابلة للامكان والامتناع ايض وعند هذا
يعود الشبهة قلنا ح وان سلمنا ان كل نجس ضرورى وجوب ازالته لكن لا نم انه يصدق المسكر نجس بصورة كون
وجوب ازالته اذ لعله كان نجسا فى الواقع وكان وجوب ازالته ضروريا وهو ظاهر ومثل هذه الشبهة
يمكن ان يورد فى موارد كثيرة مثلا يقول العالم ليس بحادث بديهة اى ليس بديهى الحدوث وكل متغير
حادث بالبديهة ينتج ان العالم ليس بمتغير والجواب الجواب كما عرفته مفصلا وقد اجيب عن اصل الشبهة
بوجه اخر وهو انا لا نسلم ان كل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن بالاجماع مط بل انما يجب العلم بانه نجس
اذ النجس ما لم يعلم انه نجس لا يجب ازالته فانا اذا لم نعلم نجاسة الثوب او البدن لا يجب علينا ازالته اصلا
وكذا اذا اصاب ثوبنا شئ ولم نعلم انه اى شئ هو وكان فى الواقع من النجاسات فلا يجب ازالته وح نقول
المسكر ايض اذا علم نجاسته كان يجب ازالته بالاجماع واورد عليه انه لا شك ان الاجماع وقع على ان كل
نجس يجب ازالته مط ولم يقع على ان المسكر يجب ازالته وعدم ازالته وجوب النجس ما لم يعلم انه نجس
بنا على اطلاق الحكم الاول لان هذا انما يرجع الى وجوب العمل والاول يراد به الوجوب الواقعى كما فى جميع
الاحكام التى يذكرها الفقهاء على طريقة المخطئة مثلا يقول الفقيه السورة واجبة فى الصلوة اى حكم الله
الواقعى هو ذلك لا يقيد بالعلم بكونها سورة وكذا الحكم بان البول يجب ازالته ولا يقيد فيه مط والحاصل
ان هذا الجواب انما نشا من اشتباه الوجوب الواقعى الكاين فى علم الله وحكمه الذى هو مراد الفقهاء المخطئة
فيما يحكمون فيه بالوجوب الذى يرجع الى وجوب العمل وكم فا بينهما من البون ولا يخفى ما فى هذا الجواب و

الايراد بعد الاحاطة بما قررناه فانه يرد على الجواب انا نلتزم ان الجمع عليه انما هو وجوب ازالة كل نجس معلوم
النجاسة لا ما نعلم نجاسته ولكن نقول مع هذا التقييد كون ذلك ملحوظا للفقهاء يكون الاشكال واردا
اذ حاصل المقدمتين نتيجة ان كل مسكر معلوم الاسكار لا يجب ازالته بالاجماع وكل نجس معلوم النجاسة يجب
ازالته بالاجماع ينتج ان المسكر المعلوم اسكاره ليس بنجس معلوم نجاسته وما ذكر من ان المسكر ايضا اذا علم
نجاسته كان يجب ازالته بالاجماع لا ادري اي مناسبة له في هذا المقام واما الايراد المذكور فقيه انه لا ريب
في ان الحكم الذي يثبت للموضوع يتوقف على ثبوت هذا الموضوع واتصافه بعنوان الموضوعية وذلك فرع
ان يتصور الحاكم هذا الموضوع بوصف الموضوعية خصوصا او في ضمن قضية كلية ثم يحكم عليه بالحكم
واذا لم يكن متصورا له بهذا العنوان اي عنوان الموضوعية اصلا بل كان متصورا له بعنوان آخر فكيف
يمكن ان يحكم عليه بالحكم الخاص بالموضوع الخاص الذي لم يتصوره اصلا كما اذا قال الفقيه السورة واجبة
في الصلوة او البول يجب ازالته عن الثوب والبدن عندها انما يكون نحكمه بوجوب قراءة ما تصوره بالخصوص
او العموم وجوب ازالة ما تصوره بولا كذلك فالحكم انما هو على ما علمه سورة اولا او بولا باحد الوجهين اذ ما
لا يتصوره سورة خصوصا او عموما ولا يعتقد كونه سورة كيف يحكم عليه بعنوان كونه سورة بالوجوب
كذا الحال في البول فانه لو كان بول في الواقع واعتقاد نفيه فلا معنى للحكم عليه بوجوب الازالة بل
ولا معنى لاطلاق اسم البول عليه ووجوب ازالة مثل هذا البول الذي لا يعلم كونه بولا في الواقع واندراجه
في حكم الفقيه انما هو لتصوره اياه بولا على العموم فحكمه لا يتعلق الا بما علمه واعتقده بولا فلو فرض بول
يعتقد كونه ماء ويعتقد عدم اندراجه في حكمه الكلي بوجوب ازالة كل بول لم يتعلق به ما حكم به من وجوب الازالة
وقد ظهر مما ذكر ان دفع هذه المغالطة وامثال جوابها يتوقف على التفصيل الذي ذكرناه **ومن المغالطة**
ما ذكر في بيان وقوع اجتماع النقيضين ويمكن ان يقرر ذلك بوجوه **الاول** قياس مؤلف من
قضيتين شرطيتين لزوميتين على هيئة الشكل الثالث هكذا كلما تحقق نقيضا تحقق احدهما وكلما
تحقق نقيضا تحقق الآخر ينتج قد يكون اذا تحقق احد النقيضين تحقق الآخر وهو اجتماع النقيضين وجوابه
منع انتاج هذا الضرب من الشكل الثالث كما تقرر في موضعه **الوجه الثاني** ان هذا الكاتب
الاسود قد اجتمع فيه النقيضان اذ الكاتب مورد من اللااسود لصدقه عليها واتصاف الشيء بالخاص يستلزم
اتصافه بالعام فيلزم اتصاف الشيء بالاسود واللااسود فيلزم اجتماع النقيضين فيه وحله ان في زيد
الكاتب الاسود جهتين اتصف باعتبار كل واحد منهما باحد النقيضين ولا محذور فيه اذ حاصله ان في
زيد تحقق شيئان اتصف كل واحد منهما باحد النقيضين ولا فساد فيه **الوجه الثالث** انا اذا

لا تتعدد او فيما لا تتعدد كانت فردية كلما كانت للثلثة زوجا

فلنا كلما كانت للثلثة زوجا كانت فردا والجواب منع كبراه اذ على تقدير فرض زوجية الثلثة في الصغرى كان

حاصل الكبرى هكذا كلما كانت للثلثة عددا زوجا كان فردا وورود المنع عليه ظاهر **مسئلة**

نحوية قد وقع الاشكال بين النحاة في تعيين العامل في الحال المؤكدة بعد الجملة الاسمية مثل زيد

ابوك عطوفا وتسميتها بالمؤكدة لتاكيدها ما يفهم من مضمون الجملة فان الابوة ملزومة للعطوفية

فان كل اب يكون رؤفا عطوفا بولده فذهب سيبويه الى ان العامل مقدر بعد الجملة تقديره زيد ابوك

احقه عطوفا يقال حققت الامر احقه ... اي احققه واثبته عطوفا ويرد عليه انه لا معنى لتحقيق

الاب ... في حال كونه عطوفا وان اريد ان المعنى اعلمه عطوفا فهو مفعول ثان لا حال ...

... ذلك وبعض النحاة ان العامل ... معنى الجملة فان الجملة وان كان جزءاها جامدين جمودا

محضا الا انه يحصل من اسناد احدهما الى الاخر معنى من معاني الفعل الا ترى ان معنى انا زيد انا كائن زيدا

ولذلك لا يتقدم المؤكدة على جزئي الجملة ولا على احدهما لضعفها في العمل نظرا الى خفاء معنى الفعل فيها

من الاحوال ... غير مشتقة ويقال الحال الموطئة وهي اسم جامد موصوف بصفة هي الحال في الحقيقة

مكان الاسم الجامد ... لما هو ... الحقيقة لمجيئه قبلها موصوفا بها ولذلك سمي قوله تعالى انا

انزلناه قرانا عربيا فان قرانا هو الحال الموطئة وهو اسم جامد موصوف بصفة هي الحال في الحقيقة

اعني عربيا وانما ... الا انه ... الطريق لمجيء الحال في الحقيقة **قولهم اصلح ذات**

البين قد اختلفوا في تفسير هذه العبارة والمقصود من كلمة ذات البين فبعضهم قال ان لفظة ذات

هنا مقحمة زائدة والغرض من العبارة اصلاح البين اي الافتراق واصلاح الافتراق ليس الا تبديله بالوفاق

والالتيام وقيل ان المراد بالبين الوصل وبالذات النفس فالمراد من العبارة اصلاح نفس الوصل كقوله

اصلحوا ذات بينكم اي اصلحوا نفس وصلكم فان ... الوصل انما يكون بتبديله بالفصل فاصلاحه انما

هو بتقويته ويمكن ان يكون المراد بالبين الافتراق وبالذات الحقيقة والنفس حتى يكون المراد من اصلاح

ذات البين اصلاح حقيقة الافتراق ونفسه وهو انما يكون بتبديله بالالفة والالتيام وقيل ذات البين كناية

عن الحالة التي بين الرجلين او القبيلتين او الرجل واهله فالذات كناية عن الحالة والبين عبارة عن بينهما

اي بين الاثنين من المذكورين فالالف واللام فيه بدل عن الاضافة وعلى هذا فالمراد من العبارة اصلاح

الحالة بين الرجلين او رجل وزوجته او قبيلتين وقوله اصلحوا ذات بينكم امر باصلاح الحال التي بينهما

اعني صفة الفساد والاظهر ان البين عبارة عن الافتراق ولفظة ذات كناية عن الحالة الموجبة له فاضافتها

الذات الى البين انما هو لايجابها وسببيتها له فالمراد من العبارة اصلاح الحال الموجبة للفصل والافتراق

ومعنى

ومعنى اصلحوا ذات بينكم اصلحوا الحال الموجبة لافتراقكم **مسئلة ثمانية** التشبيه الملفوف هو ان يؤتى على طريق العطف وغيره بالمشبهات اولاً ثم بالذي تشبه بها ثانياً بان يشبه كل مفرد من المشبهات بمفرد اخر من المشبه بها على الترتيب كقول امرء القيس كانّ قلوب الطير رطبا ويابسا لدى وكرها العنّاب والحشف البالي فقد وصف فيه العقاب بكثرة الاصطياد للطيور فذكران من كثرة اصطيادها لها اجتمع لدى وكرها قلوب كثيرة منها بعضها رطب وبعضها يابس وشبه رطبها بالعنّاب ويابسها بالحشف البالي اي ادوء التمر فذكر اولا المشبهتين ثم المشبه بهما على طريق العطف فالتشبيه الملفوف انما هو تشبيه عدة مفردات بعدة مفردات اخر مع تقديم ذكر المشبهات والحق انه ليس فيه تشبيه مركب بمركب كما ظن لان تشبيه حاصل من تشبيه عدة امور باخرى مثلها بان يشبه الهيئة الحاصلة من الاولى بالهيئة الحاصلة من الثانية كقوله وكان اجرام النجوم لوامعا درر نثرن على بساط ازرق اذ ليس لاجتماع المفردات في التشبيه الملفوف كما عرفت هيئة مخصوصة يعتد بها ويقصد تشبيهها ولذا قال الشيخ في اسرار البلاغة ان التشبيه الملفوف انما يستحق الفضيلة من حيث اختصار اللفظ وحسن الترتيب بذكر المشبهات ثم المشبه بها الا ان للجمع فائدة في عين التشبيه **سؤال** الشالح طاح وغادر نشبا **الجواب** الشالح الشبل لشبله قمطا تفسير السؤال رجل مات وترك مالا وتفسير الجواب المال لولده جمعا **معما باسم جمال** ما در ميان مجلس رندان نشسته ايم از صاد در د مجلسيان دست شسته ايم ما كه در ميان مجلس در ايد مجالس ميشود وچون صادان كه ميم باشد بجهة انكه در بالااست ودُردان كه سين باشد بجهة انكه در پائين است برود جمال ميشود **معما باسم ملك** سم بادم نود والوكه حرف نون بود است طرفينش نود واوسطاو ثلث نود نود بود تا اسم ملك ظاهر است وهمچنين نود بودن حرف اول ان كه ميم ملفوظي باشد نيز ظاهر ونود بودن طرفين ان كه ميم وكاف باشد بجهة انستكه ميم وكاف شصت است ولفظ نود نيز شصت است زيرا كه نون پنجاه وواو شش ودال چهار است واخران كه كاف باشد بيست است وبيست ثلث لفظ نود كه شصت است واكر بجاي اخر اوسط باشد مراد لام است كه سي است وسي ثلث نود عدد است **شعر فارسي** للانوري كان بوي كه ظريفي ولي بمنداني كه بيش مردمك به ميبشاندت يعني خود را فصيح ظريف ميداني اما نميداني كه مردم تو را مثل مردم چشم ميدانند كه از مردمي بمحض نامي اكتفا كرده ودر پهلو مردمك مينشانند كه هر كز نوبت تكلم بتو نه دهند ظرافت است نوع نو نه دهند **مسئلة عروض** ضيفه اكر بپرسندكه شعر بر چند قسم است كوئيم مجموع شعر بر شش قسم است قصيده وقطعه وغزل وترجيع ومثنوي ورباعي وقصيده در لغت مقبل است بمعنى مفعول يعني مقصود مقصود پهراو

شاعر است از ایراد معنی مختلف و نادر الفاظ و ارتباط معانی است و در اصطلاح عبارتست از جمله از شعر
که مطلع داشته باشد از بیست و یک بیت کمتر نباشد قطعه در لغت پاره است و در اصطلاح پاره ایست
از شعر مشتمل بر ابیات متحد الوزن و القافیه که مطلع نداشته باشد اگر داشته باشد از نوزده بیت
بیشتر نباشد و غزل را از مغازله گرفته اند و مغازله عشق بازی با زنان باشد و باید که از یازده بیت بیشتر و از هفت
بیت کمتر نباشد ترجیع در لغت گردانیدن آواز است و در اصطلاح آنستکه شاعر پنج بیت یا هفت
بیت یا نه بیت یا یازده بیت هم وزن و قافیه و ردیف که خواهد بگوید و بعد از آن بیتی بر آن قافیه
و ردیف بیاورد و همچنین و آن ابیات را خانه و آن بیت یکانه را بند خوانند و آن بیت یکانه گاه باشد
که یک بیت باشد بعینه و گاه باشد که مختلف باشد اما در قافیه و ردیف متفق باشند و گاه باشد
که در قافیه یا ردیف هر دو مختلف باشند و این قسم از شعر را ترکیب بند ترجیع خوانند که در هر خانه
نوعی گوید و مثنوی آنستکه مصراعهای آن متحد القافیه باشد و مسمط آنستکه در هر شعری قافیه مثنی شده
و رباعی در لغت و اصطلاح مشهور است و آنچه مذکور شد در تقسیم شش قسم مذکور طریقیست که اکثر
ارباب عروض آن را نقل کرده اند و شمس فخری نیز با این نحوی بیان نموده و مخفی نیست که بر این تقسیم
بعضی از مناقشات وارد می آید اول آنکه شعری که مطلع داشته باشد بر یک ردیف و قافیه و نه بیت
باشد داخل هیچیک از اقسام سته نخواهد بود دوم آنکه زیاده نبودن بر یازده بیت و کمتر
نبودن از هفت بیت در غزل موافق اصطلاح و استعمال اکثر نیست زیرا که در کلام اکابر شعرا غزل
پانزده بیتی و پنج بیتی بسیار است سوم آنکه در کتاب مصادر اللغة گفته است که الغزل و المغازلة عشق
عشق بازی با زنان کردن و حدیث کردن با ایشان و فی الاصطلاح کلام منظوم مرد و مطلع من
خمسة ابیات الی خمسة عشر بیتا علی قافیة واحدة و تحقیق کلام در این مقام آنکه همچنانکه مذکور شد
بعضی قطعه را اعم از آن میدانند که مطلع داشته باشد لیکن جمعی دیگر از شعرا و ارباب عروض
تصریح کرده اند باینکه شرط کرده اند در قطعه که مطلع نداشته باشد و ظاهر کلام بعضی آنست
که در غزل شرط است که مشتمل باشد بر حکایت عشق عاشق و معشوق و وصف حسن و جمال و خط و زلف
و خال و شب هجران و روز وصال زیرا که مغازله عشق بازیست و مشتبه نباشد خالی از امور مذکوره نیست
و چون این مذکور شد میگوئیم که شکی نیست که اقسام شعر منحصر در شش قسم مذکور در اینها هر یک
از ترجیع و مثنوی و رباعی از آنکه یکی و از سه قسم دیگر ظاهر است و اشتباه در تمیز میان آن سه قسم
است که عبارتست از قصیده و قطعه و غزل باشد لهذا میگوئیم اگر در قطعه شرط باشد که

و در اصطلاح جمله ایست از شعر که مطلع داشته صح

مطلع نداشته باشد و در غزل شرط باشد که مشتمل بر امور مذکوره باشد امثبا امثبا این سه قسم
بهم میرسد قطع نظر از تفاوت عدد ابیات والا ابد با بدا امثبا بسبب تفاوت در عدد ابیات
با شد و مثبا سه قسم مذکور و شکی نیست که غزل پنج بیت مثبا شد و پانزده بیت هم مثبا شد
لهذا در بیان امثبا میگوئیم که باید غزل از پنج بیت کمتر نباشد و از پانزده بیشتر نباشد فقصد
باید از بیت تا بیست و یک کمتر نباشد و قطعه نباید از نوزده تا بیست بیشتر نباشد معمّا
باسم نفی لقد لقینا چون بقاعده تحلیل لام در لقینا قد شود قد لقینا میشود و چون بقاعده
مذکوره قد تاکه الف باشد نی شود یعنی تا الف بر داشته شود و بجاان نی گذاشته شود نفی
میشود معمّا باسم امین اتغی ببا مراد استکه لفظات شیب با ر شود که اخوان باشد
یعنی اخوان باشد یعنی اخی بابکه ز است بدل ملفوظات شود و چو در با ر را بدل بات شود با ات میشود
و از بلبا اراده ام میشود و از با ء دیگر اراده نصف با میشود و از با ء دیگر اراده حون میشود زبراکه نم
حون میشود زبراکه رقم حوث با است و از حوث نون اراده میشود و مجموع ام و با و نون امین میشود
مشهور است که از حضرت امیر المؤمنین صلوات الله و سلامه علیه رسیده که در قرآن مجید
بطریق معمّا اسمی بیرون می اید فرمود بلی در آیه وَمَا مِن دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا که در سوره هود
واقع است اسم هود بطریق معمّا بیرون می اید زیرا که لفظ هو چون اخذ کند و بگیرد ناصیه دابه را
که دال باشد هود میشود مسئله نحویه ومن اقسام المنادى المنادى المستغاث وهو ما يلحقه
لام الاستغاثة ويخفض بهذا اللام اى اللام التى يدخله وقت الاستغاثة وهى لام التخصيص ادخلت على
المستغاث به لالة على انه مخصوص من بين امثاله بالدعا مثل يا للقوم للمظلوم ومثل يا لزيد للمسكين
فان قولنا القوم ولزيد منادى مستغاث ادخل عليه اللام لما ذكر وقولنا للمظلوم وللمسكين مستغاث
له والمقصود ادعو القوم او زيدا للمظلوم وللمسكين او لخصمه مدعو له الاغاثة وانما فتحت هذا اللام
لئلا يلتبس المستغاث بالمستغاث له اذا حذف والمستغاث نحو يا للمظلوم اذا كان المراد يا القوم للمظلوم
فانه لو لم يفتح لام المستغاث لم يعلم ان المظلوم فى هذا المقام مستغاث او مستغاث له ولم يعكس الامر
لان المنادى المستغاث واقع موقع كاف الضمير التى يفتح لام الجر معها نحو لك بخلاف المستغاث له لعدم
وقوعه موقع الضمير فان عطفت على المستغاث بغير يا نحو يا لزيد ولعمرو وكسرت لام المعطوف لان
الفرق بينه وبين المستغاث له حاصل بعطفه على المستغاث فان عطفت على المستغاث مع يا فلا
بد من فتح لام المعطوف ايضا نحو يا لزيد ويا لعمرو وانما اعرب المنادى بعد دخول لام الاستغاثة لان علة

بنائه كانت مشابهة للحرف واللام الجارة من خواص الاسم فبدخولها ضعفت مشابهته للحرف فاعرب
ما هو على الاصل فيه وقد يقع الواو بين المستغاث وما هو المستغاث له ظاهرا نحو قول علي عليه السلم
في الخطبة الشقشقية فيا لله وللشورى فالواو اما زائدة او للعطف على محذوف وفي مستغاث له ايضا
فالتقدير في كلامه هكذا فيا لله لي لعمرو وللشورى ثم مناداى التعجب وهو المنادى الذي يدخل عليه
لام التعجب ويخفض به نحو يا للما ويا للدواهي عند بعضهم من اقسام المنادى المستغاث فلام التعجب
لام الاستغاثة فاللام في يا للما لام التخصيص ادخلت عليه دلالة على انه مخصوص بالنداء والدعاء وكان
المتعجب هو الداعي يستغيث بالمتعجب منه وهو الماء بحضره فيقضي منه التعجب ويتخلص من حيرة التعجب و
ذهب جماعة منهم ابن الحاجب في شرح المفصل الى ان المنادى اي في قولهم يا للما ويا للدواهي بل المنادى
محذوف في التقدير يا قوم او يا هؤلاء اعجبوا للماء وللدواهي واورد عليه بعضهم بان القول بحذف
المنادى على تقدير كسر اللام ظاهر اذ معلوم ان لام المنادى لا يكون مكسورا فيظهر من كسرها ان المنادى
محذوف فلكن لام التعجب لا يكون مكسورا واما تقدير على فتح اللام كما هو الواقع فمشكل الانتفاء ما
يقتضي فيه اذ سبب فتح اللام انما هو رفع الالتباس وهو انما يكون اذا دخلت على المنادى كما تقدم
في لام الاستغاثة ويمكن دفع هذا الايراد بتامل ثم منادى التهديد اي المنادى الذي يدخل عليه لام التهديد
ويخفض به نحو يا لزيد لاقتلنك فلا ريب في انه راجع الى المنادى المستغاث وان لام التهديد هو لام
الاستغاثة ادخلت على المنادى دلالة على اختصاصه بالدعاء وكان المهدد اسم الفاعل يستغيث بالمهدد
اسم المفعول بحضره فينتقم منه ويشتفي من الم خصومته **شعر للانوري** روز بكه
جهان جبه در ويش كرفتي
از فضله زنبور براو دوختي جيب
اكنون همه دم منتظر ما كر برايد
شمعيكه بهر خانه چراغي دهد از غيب
روز كه در اينجا بمعنى وقتي است يعني وقتيكه شب شكل عالم
جبه درويشان اكرفتي يعني مثل ايشان سياپوش شدي يا انكه چون عالم لباس شب اكر سياه بدن
درويشان ولباس ايشانست لباس خود ساختي من از فضله زنبور كريبان بر ان جبه سيا ميدوختم
يعني از اول شب شمع مومي بر مي افروختم وحالا از بي چيزي وپريشاني قدرت بر افروختن چراغ ندارم
وهمه شب منتظر طلوع افتاب يا مهتابم كه بهر خانه نور او ميرسد وميتواند شد كه مراد از جبه
درويش افتاب باشد كه افتاب لباس درويشان وكرم كنندة ايشانست چنانكه خاقاني كويد
كرم هنگام درويشي نكو ترزانكه قرص خور
بعريانان دهد دربهمن چون ببيند عريانيش
وبنا بر اين معني چنين است كه هنگاميكه افتاب طالع بود ومحتاج بافروختن شمع نبودم انكه

مال واسباب اسراف میکردیم و چراغ میسوختیم والحال از بی‌چیزی و پریشانی در شب چراغ ضرور و روز دکان
است و قدرت بر افروختن آن ندارم و در بعضی از نسخ دو بیت اول بدل کرده‌اند در یکی مکتوبست و بنا
بر این جامهٔ درویش را روز ناید کرفت زیراکه هیچ ناکسی مذکور نشد و بواسطهٔ آفتاب جامه درویشان
وسایر بدن را پنهان نتوان دید بخلاف درویش که روز باشد که از طرف شب دامان و داخل شدن
شب بواسطهٔ تاریکی ان رمیده در روز و محصل معنی آنکه و هنگام شب نیک و جیها لباس درویشان
را بواسطه شب تاریک پنهان میکردم از شب چه برانجامهٔ چاک میدوختم و روشنائی امروز را بواسطه
افروختن شمع بروشنائی او را متصل میساختم **مغالطة منطقیة** القائل بان الکوی
حمار قائل بانه جسم والقائل بانه جسم صادق ینتج ان القائل بانه حمار صادق والجواب منع الکبری
اذ بعض القائل بکونه جسماً هو القائل بکونه حماراً ومثله قولنا القائل بان الانسان جماد قائل بانه
جسم وکل قائل بانه جسم فهو صادق ینتج القائل بان الانسان جماد صادق **مغالطة اخری**
الطلاق موقوف علی النکاح والنکاح موقوف علی رضا الطرفین والجواب منع الکبری اذ النکاح
موقوف علی رضا الطرفین بالنکاح فالنتیجة ان الطلاق موقوف علی رضا الطرفین بالنکاح ای موقوف
علی رضا الطرفین بالنکاح ای موقوف علی ان یرضی الطرفان بالنکاح حتی یقع النکاح فیقع الطلاق
فلا ینتج ان الطلاق موقوف علی رضا الطرفین بالطلاق **مغالطة اخری** کلما صدق علیه الانسان
یلزم ان یصدق علیه الحیوان وکلما صدق علیه الحیوان لا یلزم ان یصدق علیه الانسان ینتج کلما صدق علیه
الانسان لا یلزم ان یصدق علیه الانسان والجواب منع کلیة الکبری اذ بعض ما صدق علیه الحیوان یلزم ان یصدق
علیه الانسان اعنی الانسان **اشکال حسابی** اختلف العلماء فی انه هل للاعداد الصم جذر تحقیقی بمعنی
ونبعات ان العلم به للبشر لها جذر تحقیقی اصلاً فذهب بعضهم الی عدم استحالة وجود الجذر التحقیقی للاصم
بل الی وجوده لکا یدل علیه قول امیر المؤمنین علیه السلام سبحان الله لا یعلم جذر الاصم الا هو فان کان
هذا الکلام ان وجود الجذر التحقیقی للاصم ثابت واقعاً الا ان الحق سبحانه انما یعلم ما هو الحق الواقعی دون الباطل
الذی لا وجود له وذهب جمع من اصحاب التحقیق الی استحالة وجود الجذر التحقیقی للاصم فی الواقع وحمل
علیه کون ما حکی عنه علیه السلام ... ذلک ... للاعداد الصم وبیان ذلک
یتوقف علی تمهید مقدمة هی ان کل عدد یعد مجذور والخرجة ... جذر الاول جذر الثانی
کالاربعة وستة عشر فان ... الاثنین ... کالربع والاثنین والربع
فان عدد المطلقة مستلزماً ... النصف ... وقد برهن اقلیدس فی الشکل الرابع عشر من المقالة

مغالطة منطقیة

نتیجة الطلاق موقوف علی رضا الطرفین

ایضاً

ایضاً

اشکال حسابی

الثامنة مركبا به على هذه المقدمة وبعد تمهيدها نقول نتفرع على هذه المقدمة مقدمة اخرى بها يثبت
المطلوب فى هذه المقدمة هى انه لا يجوز ان يكون مربع كسر مجرد ولا مربع صحيح مع كسر عددا صحيحا اما الاول
فلان مربع الكسر اقل من الكسر والكسر اقل من الواحد واما الثانى فلان مربع الاثنين والنصف مثلا لو كان
عددا صحيحا لكان مربعا ضلعه اثنان ونصف والواحد ايضا مربع ضلعه واحد والواحد المربع بعد
مربع اثنين ونصف على تقدير كونه صحيحا فبحكم المقدمة الاولى وجب ان يعد الواحد الضلع الذى
والنصف فيعد الواحد الكسر اى الكل الجزء هف فثبت المقدمة الثانية اعنى استحالة كون مربع كسر
مجرد او مربع صحيح مع كسر عددا صحيحا واذا ثبت ذلك نقول ان العدد الاصم ليس له جذر اصلا لا ان
له جذرا لا يمكن لنا العلم به كما اشتهر بينهم اذ من ثبوت المقدمتين يثبت ان جميع الاعداد الصحاح الواقعة
بين كل مربعين من مربعات الاعداد الطبيعية صم وتوضيحه ان الاعداد الصحاح المرتبة الى غير النهاية لا ريب
فى ان بعضها منطق له جذر تحقيقى وبعضها اصم ليس له جذر تحقيقى فكل عدد صحيح فى سلسلة الاعداد
الطبيعية يكون له جذر تحقيقى اى يكون مجذورا لعدد صحيح يكون بعض الاعداد التى فوقه او تحته
اصم اى لا يكون له جذر وبعد مضى عدة من الاعداد منه ينتهى الى عدد اخر منطق له جذر تحقيقى
ويختلف ذلك بحسب تصاعد الاعداد فثبت ان الاعداد الصحاح الواقعة بين كل مجذورين من مجذورات
الاعداد الطبيعية يكون صما مثلا الاثنان والثلثة الواقعتان بين الواحد والاربعة اعنى مربعى الواحد
والاثنين اصمان وكذا الاعداد الواقعة بين الاربعة والتسعة والواقعة بين التسعة والستة عشر
وغير هذا فان شيئا منها لا يمكن ان يكون منطقا مربعا يكون له جذر تحقيقى لان جذره اما ان يكون صحيحا
فقط او كسرا فقط او صحيحا مع كسر والثلثة باطلة فلا يكون لها جذرا اما الاول فلان الصحيح الواقع بين
المربعين اكثر من المربع الاول واقل من المربع الثانى فجذره يجب ان يكون اكثر من جذر المربع الاول و
اقل من جذر المربع الثانى اذ كل ما كان المجذور اكثر من المجذور فالجذر اعظم من الجذر وهو ظاهر فلو
كان جذره صحيحا لكان واقعا بين جذرى المربعين اعنى العددين المتواليين فيكون بين العددين الطبيعيين
عدد صحيح هف واما الثانى والثالث فلانا بينا فى المقدمة الثانية ان مربع الكسر ومربع الصحيح والكسر
لا يكونان صحيحين لكن هذه الاعداد صحاح فلا يكونان مربعان لهما والتقدير انها مربعات لهما هف فقد
ثبت ان الاصم عديم الجذر راسا لا ان له جذرا لا يمكن استعلامه كما هو المشهور فى بعض الالسنة شعر
فارسى لله الذى نور بدهى ليكن عجب زخواجه زانا بدهى كو بركد وخشك هند بيبنكه فضيابى
شعر از نور بسكه در مدفشبكى انخواجكان واد باب الكفنه كه كل بوده و مرادا لنشكه بعجب نسب

در ابتکه دوستان بر سعره کرانده وکر فیناشوی است ده که دمیهد هم چنانکه در وذا و لکفته و لان تعجب دد عکس
اینمعنی است که خواجه کل بیستکزمانش را کر دستنا باشد بر مبد که وی خشلکه کند وی سلر سب می هند
شعراخر شکه مصوص بینه کان نخوردن ان اکر بکوی مزاتعر بکه کرفنه و سکا ابن شعر نیز
از انوری است و مذمت شرب ترشی که متخصی از جهت او فرشتاه کفته و مصوص بفتح میم و ضم صاد
مهمله در اصطلاح اطبا عبارت از آنست که شکم مرغ چون جاجه و کبک با امثال اینها از بعول با
با هاره چون کرفس و سداب پر کنند و در سرکه بجوشانند تا پخته شود پس بیرون آورده ضبط کنند
تا وقت احتیاج بان و محصّل معنی شعر انکه چون در مصوص وجود بعقول معتبر ماخوذ است طبخ
در سرکه ثنها کافی نیست لهذا از خوردن شراب ترشی که نواز جهت من فرشتانی مصوص نشده و لکن
در شکم هیمان که در شکم مرغی که او را مصوص میکنند بعقول میبود من نیز میبودم قال الله
تعالی فی سورة المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض یامرون بالمنکر وینهون عن المعروف
ویقبضون ایدیهم نسوا الله فنسیهم ان المنافقین هم الفاسقون وقال تعالی بعده بایات والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولیاء بعض یامرون بالمعروف وینهون عن المنکر ویقیمون الصلوة ویؤتون
الزکوة ویطیعون الله ورسوله اولئک سیرحمهم الله ان الله عزیز حکیم وفی الایتین سؤالان احدها
انه ما النکتة فی التعبیر عن التشابه والمجانسة بین المنافقین والمنافقات بان بعضهم من بعض وبین المؤمنین
والمؤمنات بان بعضهم اولیاء بعض وثانیهما انه کیف اسند النسیان الیه سبحانه وهو منزه عنه وثالثها ما النکتة
لادخال السین فی قوله سیرحمهم الله مع ان المتصف بصفات المذکورة مرحوم قطعا بلا مهلة وتراخ وذا بعها
انه لا وقع فی الایة الثانیة نظرا الی ما سبق ان یقول ان الله غفور رحیم کما وقع فی نظائرها والجواب
عن الاول انه تعالی خص المنافقین بالعبارة المذکورة تکذیبا لهم فی حلفهم السابق فی قوله تعالی و
یحلفون بالله انهم لمنکم وتقریرا لقوله سبحانه فاستمتعتم بخلاقکم کما استمتع الذین من قبلکم بخلاقهم وخص المؤمنین
بولایة بعضهم للبعض نظرا الی ان الایمان امر واحد لیس له طرق مختلفة وشجون متباینة بخلاف الکفر
فانه ذو شجون مختلفة وطرق متکثرة فکل منافق له نوع من النفاق مباین لنوع النفاق الذی علیه
المنافق الاخر فکل واحد واحد من المنافقین فی واد غیر الاودیة التی فیها الاخرون بخلاف الایمان فانه
واد واحد یجتمع فیه المؤمنون جمیعا والسالک الی الحق کالصراط المستقیم وهو امر واحد لیس فیه اختلاف
بخلاف الباطل فان له طرقا غیر متناهیة وظاهر ان المجتمعین علی امر واحد الطالبین له یکونون متحدین
محبین بعضهم لبعض اما المختلفون فی الطریق کان شطر منهم کلها باطلة لا یکونون مجتمعین علی امر

واحدة لا طالبين له بل كل منهم طالب شيء مغاير لما يطلبه الآخر ومع التغاير في المطلوب يأخذ انهم في
تحمو به يلزم محبة بعضهم لبعض وعن الثاني انه من قبيل قول الله سبحانه الله يستهزئ بهم ومكر
الله وما كيد كيدا وعن الثالث ان حق الرحمة والرحمة الحقيقية لهم انما يكون في الآخرة ولذا ادخل
السين اشعارا بانهم اذا ماتوا يشملهم الرحمة الكاملة الابدية وعن الرابع ان العدول في امثال المقام مما
يقتضيه الظاهر وسوق الكلام اعني الوصف بالرحمة والغفران الى مثل العزة والغلبة والحكمة
للتنبيه على انهم مع استحقاقهم الرحمة يصل اليهم الرحمة من الله تعالى قطعا ولا يمنعه مانع لانه عزيز غالب
على كل شيء لا يبقى ومن شيء ولا يمنعه شيء عما يريده وعلى ان افعاله لا تخلو عن حكمة ومصلحة فلا يعذب الا
العاصي ولا يرحم الا المطيع فلا يظن ظان ان عبادة المؤمن يبقى بغير اجر ذلك مخالف الحكمة والمسئلة المصلحة
مسئلة امتحانية ان قيل لو فرض شخص على القمر هل يتحقق بالنسبة اليه الاشكال البدرية و
الهلالية والخسوف والكسوف قلنا نعم كما ان جرم القمر يقبل ضوء الشمس لكثافته وينعكس عنه لصقالته
لا احاطة الماء بأكثره كذلك الارض يقبل ضوءها لكثافتها وينعكس عنه لصقالتها لا احاطة الماء بأكثرها و
صيرورتهما معها كالكرة واحدة فاذا لو فرض شخص على القمر يكون الارض بالقياس اليه كالقمر بالنسبة
الينا وبحركة القمر حول الارض يتخيل انها متحركة حوله ويشاهد الاشكال الهلالية والبدرية وغيرها
في مدة شهر لكن اذا كان لنا بدر كان له محاق واذا كان لنا خسوف كان له كسوف لوقوع اشعة الشمس داخل
مخروط ظل الارض ومنعها اياها عن وقوعها على الشمس واذا كان لنا كسوف كان له خسوف لمنع القمر
وقوع شعاع الشمس على الارض الا ان خسوفه لا يكون ذا مكث يعتد به لكونه بقدر مكث الكسوف و
يكون لكسوفه مكث كثير لكونه بقدر مكث الخسوف فينا لان بعض وجه الارض نائر ولا ينعكس عنه النور
بالتمام فكما نرى على وجه القمر المحو كذلك على وجه الارض مثله وهذا الفرض وان كان محالا لكن بتصور هذه
الاوضاع بعد الفكر على تخيل اي وضع اراد بسهولة **فائدة نحوية** الجمل الواقعة في كلامهم ست
عشر جملة ثمانية لها منها محل من الاعراب الاولى الوصفية نحو مررت برجل ابوه قائم والثانية الحالية
مثل جاء زيد يضحك الثالثة الخبرية مثل زيد ابوه منطلق الرابعة المضاف اليها مثل يوم ينفع الصادقين
صدقهم الخامسة المحكية بالقول مثل قلت زيد عالم السادسة المعلق عنها العامل مثل علمت ما زيد منطلق
السابعة والثامنة للشرطية والجزائية مثل ان قام زيد قام عمرو فان لفظ ان لكونها عاملة بجزم كل
من جملتي الشرطية والجزائية وثمانية منها لا محل لها من الاعراب اولها الصلة مثل جاءني زيد الذي هو قائم
وثانيها المبتدأة مثل زيد قائم وثالثها الواقعة في اليمين مثل والله ان زيدا قائم ورابعها المفسرة

مثل زيد أضربه ومنها المحشوة مثل قول الشاعر ان الثمانين وبلغتها قد أحوجت سمعي الى ترجمان
ومنها التي في التخصيص مثل هل لا زيد ضربته ونسا بعينها ومنها التي في الشرط والجواب مثل اذا
قام زيد قام عمرو وبنظر الى ان لفظ اذا ليس من العوامل وانما هي لمجرد الظرف فلا محل لها بعدها
من الشرط والجواب قد نظم بعض العلماء هذه الجمل الستة عشر في ابيات وهي هذه

وعند جمل ستا وعشرا نصفها | لها موضع الاعراب جاء مبينا
فوصفية حالية خبرية | مضافا اليها ولحق بالمعول فافهما
كذا التي التعليق الشرط والجزاء | اذا عامل يأتي بلا عمل هنا
وفي غيرها لا محل لها كما | ابتدائية صلة صدقي بترك المفسر
وفي الشرط لا بعمل كذا الجواب | جواب يمين دون فاذا العنا
مفسرة بقي وحشوا كذا ابتدائية | كذا التي التخصيص بان لها المعنى

فائدة اخرى افعال القلوب يورد عليها كل من التعليق والالغاء والتعليق هو ترك العمل لفظا
دون المعنى لاجل مانع هولام التعليق بحسب المعنى يكون الاسم الذي بعد الفعل معمولا له لكونه في محل
النصب لو عطفت على جملة معمولة اخرى لكان اجزاؤها منصوبين مثل علمت لزيد قائم وعمروا منطلقا
والالغاء عبارة عن ترك العمل لفظا ومعنى والتعليق يحصل بدخول اللام واما الالغاء فيحصل بتأخير
افعال القلوب في وسط الكلام او آخره مثل زيد علمت قائم وزيد قائم علمت في الصورتين اي صورة
التوسط والتأخير كما يجوز الالغاء يجوز الاعمال ايضا بان يقول زيدا ظننت قائما وزيدا قائما ظننت
ومخفي ما ذكرناه ان افعال التقديم باشتد الغاء جائز ليس في جميع موضع ما ذكرنا وجوز تقدم
افعاله وهو الغاء اشد بل ضمير الشأن مفعول باشتد كما معمول اول باشتد فايقع مفعول ثاني بل
لام ابتداء مقدر لتعليق باستد من الغاء مثال اول نحو فاخا للمد بنا منك نحو الكم تضل جنب
استغفا خالد الخ ومثال ثاني نحو اني وجدت ملاك الشيمة الادب كرمان يقدر راسا الخ وجدت
لملاك الشيمة **شبهة عقلية** المشهور ان اجتماع الشيئين في مكان واحد محال وفي زمان واحد
جائز وأورد عليه بان استحالة اجتماع الشيئين في مكان واحد انما هو مع وحدة الزمان اذ اجتماعهما
في زمانين جائز وهذا في الزمان ايضا اذ اجتماعهما في زمان واحد مع وحدة المكان محال وانما يجوز
اجتماعهما فيه مع تعدد المكان فلا فرق بين المكان والزمان في جواز اجتماع الشيئين في كل منهما
مع تعدد الآخر واستحالته مع وحدته **والجواب** ان اجتماع شيئين في مكان واحد انما يستحيل لا لاجل
وحدة المكان في زمان ... مع حلته للزمان وحدة وتعددا الا ان اجتماعهما فيه يوجب تداخل الاجسام وهو

فائدة أخرى

شبهة عقلية

سواء تعدد الزمان او اتحد فلو فرض وقوع هذا التداخل مع تعدد الزمان نظرا الى انه يلزم عدم الاجتماع
في مكان واحد عدم تحقق التداخل وليس ذلك في ذاته علة لعدم الاستحالة لان الاجتماع بشيئين في مكان واحد
انما يستحيل لذاته واقتضائه ذلك في نفسه واما استحالة هذا الاجتماع في زمان واحد فليس لكون وحدة الزمان
علة لذلك وانما يلزم الاستحالة اذا ادى الى الاجتماع في مكان واحد حتى لو فرض مع تعدد الزمان تحقق
الاجتماع في مكان واحد لكان ممتنعا ايضا ولكن لا يستلزم رفع الاجتماع في مكان واحد يلزم عدم الاستحالة
والحاصل ان العلة للاستحالة في ذاته انما هو الاجتماع في مكان واحد انما هو لاجل كونه لازما للاجتماع في
مكان واحد فالوحدة المكانية علة بالذات والزمانية لازم العلة فظهر الفرق **شعر فارسي**
بر ستوران و اشتران مدام كاه كهتاب باد و جو كشتكاب كهتاب كاه دود تبت كه بان علاج اسبے كنند كه
و ورم حنے عارض شده باشد یعنے بد و دان كاه دود را معالجه كنند كشتكاب آش جو وامثال است كه
از برای بیمار پزند و این شعر را شاعر در مذمت شخصی گفته كه از ان كاه و جو خواهش كرده و از برای او نفر
و حاصل معنی انكه چون كاه و جو از برای خر نفرستاد كاه را دیمار ستوران بكاه دود صرف كنے و جو را
در بیمار خویشان كشتكاب **شعر آخر** ای بتو مخصوص اعجاز سخن چون بو نزای در معنی فنون
مراد است كه ای انكه در معنے دنو و یكتائی اعجاز سخن مخصوص است بتو همچنانكه قنوت مخصوص است بنماز
وتر و این بنا بر مذهب ابو حنیفه است كه میكویند قنوت مخصوص است بنماز وتر و وتر در نزد او سه
ركعت است كه میكوید در ركعت اخر باید قنوت خواند **شعر آخر** اكنون كه بر كشتا فلك از مهر سنان ك
پیكان باد زاكند دنبر ادش است ارش بعد الف و فتح را مهمله نام سلاح دار پادشاه ایران است كه در
وقت مصالحه افراسیاب تیر مجوف ساخته و مثل انواع ادویه پر كرده و بمعاونت افتاب از امل بمرو و سپاه
و مراد این است كه الحال كه فلك تیر باد را از كمان خود كشاده پیكان ان تیر از مشاسنك ببك
و تنك بتر ادش كذر میكند پس مراد از بیخ كفته است كه بر كشاد فلك تیر باد را و لفظ تیر باد در كلام
مقدر است **قد شاع في لهم للمتردد في أمر اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى** وعليه اشكال
مشهور وهو ان المتردد هو الذي تقدم رجلا وتؤخر تلك الرجل التي قدمها بعينها لا رجلا اخرى فهو
يخطو خطوة الى القدام وخطوة الى الخلف والخطوتان من رجل واحدة واجاب عنه التفتازاني في شرح المفتاح
بان المراد بالرجل الخطوة بناء على ما مر في تقرير الاشكال من ان المتردد يخطو خطوة الى القدام وخطوة
الى الخلف فاعترض عليه بعض المحشين بان المراد بالقدام قدام الشخص المتردد فيكون الخلف الواقع في
مقابلة خلفه ايضا ومن البين ان هذا ليس هيئة المتردد ومنهم من عرض التفتازاني انه اذا ذهب المتردد

لكانه يستحيل
بعضه وانما يستحيل
مع تعدد الزمان

والاستحالة
الاجتماع في
زمان واحد

يخطو خطوة الى قدامه ثم يرجع الى الموضع الاول يصدق عليه انه يخطو خطوة الى قدامه وخطوة الى
خلفه فان الموضع الاول خلف بالنظر الى الحالة التي عند الخطوة الاولى بل لنا الاولى ان نقول ان المراد
بالقدام قدام القدم فيكون الخلف الواقع في مقابلته خلفها ايضا ومن البين ان هذه هيئة التردد فظهر
ان توجيه المحقق التفتازاني صحيح وذكر السيد الشريف في دفع الاشكال وجها اخر وهو ان المراد بالرجل
الاخرى الرجل التي قدمها اولا وانما جعلها رجلا اخرى لانها من حيث انها متقدمة مغايرة لها من حيث انها متأخرة ولا
يخفى ما فيه من البعد والمخالفة للظاهر وقال الچلبي في دفعه ان اخرى صفة تارة اي لا صفة خطوة ولا رجلا
والمعنى تقدم رجلا تارة وتؤخرها تارة اخرى فيتحد متعلق التقديم والتاخير وفيه ان جعل اخرى صفة
تارة خلاف الظاهر المتبادر وجمع بين احدهما لاجل تقديم رجلا ووقوعه مفعولا للتقديم فان المتبادر
كون اخرى صفة لرجل محذوف فتعين هي مقابلها مفعولا للتؤخر واخرها الان تارة غير مذكور اصلا
فتقديرها مرتين خلاف الظاهر على ان مفعول تؤخر محذوف ومن غير بناء لفظة اخرى مقامه ليشتد
الكلام بذلك اغلاقا وقد ظهر بذلك ان الاظهر من الاجوبة الثلثة هو جواب الشارح التفتازاني الا انه
اورد عليه وعلى الجوابين الاخيرين ان ما وقع من بعض هذه المشايخ على بطلان هذه الاجوبة وهو قول الفو
بعد قوله المذكور واعتمد على انهما شيئان فان لفظ الاعتماد وانهما يدل على ان الرجل الاخرى غير الاولى ويمكن
الدفع عن جواب التفتازاني بسهولة كما لا يخفى قال الله سبحانه في سورة النساء ومن اصدق من
الله حديثا فيه سؤال وهو ان صيغة افعل تدل على ان كل واحد من قول الله وقول غيره صدق
ولكن قول الله اصدق مع انه لا تفاوت بين الصدقين في كون كل منهما صدقا كما في القولين العلم
فلا يقال هذا القول اقول وهذا العلم اعلم فكذلك لا يقال هذا الصدق اصدق فان الصدق عبارة
عن الاخبار المطابق للواقع ومع تحقق المطابقة لم يحتمل الزيادة والنقصان وجوابه ان اصدق هنا صفة
للقائل لا للقول بناء على ان التمييز عن حديثا انما هو تمييز عن الفاعل ولا ريب في ان القائلين يتفاوتان
في الواقع ونفس الامر وان تساويا في قضية واحدة اخبرا بها وكان كل منهما صادقا فيها والحاصل
ان هذا استفهام انكاري معناه النفي كما في قوله تعالى ومن يغفر الذنوب الا الله اي لا احد يغفر
الا هو فالمراد انه لا احد اصدق من الله في حديثه فيكون ترجيحا للمحدث على المحدث في الصدق لا ترجيحا لاحد
الصدقين على الاخر في كونه صدقا ولا شك انه لا احد اصدق في حديثه من الله لان غيره يجوز عليه غير
الصدق عقلا ويقع ايضا من اكثر الناس لو تزايدوا والله تعالى منزه من ذلك مسئلة ان قيل ما السبب
الحكمي في ان السمك يعيش في الماء واذا اخرج منه الى الهواء هلك قلنا السبب في ذلك ان السمك بارد جدا

ولذلك يكفيه تنفس يسير يجذب من المجاري الضيقة هنا قليلا من الهواء الذي احتبس في بواطن الماء اذ لو تنفس
كان يتنفس بها من الجو لانه يستنشق الهواء ازداد قلبه برودة وهلك فهو ما دام في الماء لكون الماء غليظا
وعدم وجود هواء كثير فيه لا يصل الى قلبه في تلك المجاري الضيقة الا شيء يسير من الهواء اذ الماء لغلظته لا
يدخل في تلك المجاري الضيقة وما نرى من دخول الماء في فمه وانفه وخروجه منه انما هو في احدهما ويخرج
من الاخر وان ذلك انما هو في حلقه ومجرى بطنه فيدخل الماء فيه ويخرج منه لا من مجرى التنفس في الهواء
لقلته في الماء لا يدخل في مجرى تنفسه الا شيء يسير واما اذا خرج من الماء الى الهواء فلكثرة الهواء فيه مع لطافته
يدخل منه في مجرى تنفسه شيء كثير فيبرد قلبه بردا مفرطا فيتلف **مسئلة اخرى** ما السبب الحقيقي
في ان من به عطش اذا دخل الحمام سكن عطشه ومن لا عطش به يعطش اذا دخله قلنا سببه ان من به عطش
يكون بدنه يابسا فيجذب الرطوبة الى الباطن من المسام الخفية ومن لا عطش به يكون بدنه رطبا فيستفرغ
الرطوبة بالعرق فيعطش منه **شعر فارسی** مرا ز پاس تو بود آنکه چشم بستم درشد چون
دست یافت پی برادر شکست برادر مرگ خواب است کما قیل النوم اخو الموت یعنی از ترس تو مرا در
چشم بستم رفت یعنی ستم از جهان مردم بر طرف شده چون مرگ فرصت یافت پای برادر خود را یعنی خواب را شکست
که خواب را اینجا نماند بیرون برود تا ستم همیشه در خواب مرگ باشد و در بعض نسخ بدل ستم عدو
مکتوب است و در این هنگام محصل معنی آنکه عدو تو را مرگ بخواب کرد **شعر آخر** کوه خنجر
شد لعل بچون کفش لعب هوا بر سر ابلق آذر شکست لعب بضم لام بازی کردن ابلق بفتح همزه و
کاف فارسی نکستن ابر فهمه در این بیت تشبیه خنجر ... قطرات خون با نقطها ابلق شده یعنی خنجر
بچون سرخ شده چنانکه پیدا شد که هوا بجمله و بازی در سر ابلق خنجر بعوض آتش خون نمود **قال
الله تعالى** في سورة النساء وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ
وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ
الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا وفيه سؤال وهو انه استثنى القليل على تقدير عدم الفضل والرحمة مع انه لولا
الفضل والرحمة والهداية والعصمة لاتبع الكل الشيطان من غير استثناء فما معنى الاستثناء هنا و
اجاب عنه بعضهم بان الاستثناء راجع الى ما تقدم والتقدير اذاعوا به الا قليلا وقيل المعنى
لعلمه الذين يستنبطونه منهم الا قليلا وقيل المراد ولولا فضل الله عليكم بارسال الرسل لاتبعتم الشيطان
في الكفر والضلال الا قليلا منهم كانوا اهتدوا بعقولهم الى معرفة الله وتوحيده كقس بن ساعدة و
ورقة بن نوفل وغيرهما قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم وقد تقرر ان هذه الاية يقتضي وجود فضله

[illegible] فان اكثر الناس كفره وتوبته فولكا
الاصنام [illegible] الاسود [illegible] في هذه الاية للمؤمنين
[illegible] الاسنان فانه اذا كان المراد بهم
[illegible] المؤمنين [illegible] العمر طاعته بان
[illegible] الا ان نقول معناه
[illegible] اتبعتم الشيطان في الكفر وعبادة
الاصنام [illegible] الفضل والرحمة بالرسول لما اتبعوا
الشيطان بفضل [illegible] الرسول هو زيادة الهداية
[illegible] لو كان المراد الاتباع [illegible] بان الاية المعشوقة
[illegible] في جميع [illegible] المؤمنين الا ثم
روى الشيخ في التهذيب عن [illegible] قال اكثرها يكون الحيض
ثمانية [illegible] المعتاد [illegible] الا انها اكثر ايام الحيض كما هو شرح
[illegible] على [illegible] كرناه ثم [illegible] في
قوله ثمان [illegible] **مسئلة [illegible]** اجمع الاطباء على ان القلب اول عضو يتكون والمخ
عضو [illegible] ان القلب عضو لحمي والاعضاء اللحمية [illegible] الاعضاء المتكونة عن
[illegible] بينهما تدافع وقد اجيب عنه بوجوه **الاول** ان المراد
من قولهم ان القلب اول عضو يتكون هو ان اول عضو لحمي يتكون لا اول عضو مطلق وغيرانهم صرحوا
[illegible] على جميع الاعضاء في التكون **الثاني** انه فرق بين العضو اللحمي واللحم الذي يتكون من الدم
[illegible] العضو اللحمي والقلب لم [illegible] يتكون من المني لا من الدم ثم [illegible] بالدم فيغلب [illegible] على اول
المني فينسب الى اللحم [illegible] يسمى لحما وفيه ان الشيخ قد صرح في تشريح القلب بانه مخلوق
من لحم قوي [illegible] وايضا يلزم على الجواب المذكور ان يكون في الاعضاء الاصلية
عضو لحمي لا يكون لحما وهذا مما لم يقل به احد **الثالث** ان اول عضو يتكون ليس هو القلب على
[illegible] الان بل انما يتكون اولا هو فضاء القلب الذي يتكون في وسط المني ويكون خزانة للروح
ثم يتكون لحم [illegible] القلب المراد بالقلب في قولهم ان اول ما يتكون هو فضاء القلب
الذي هو مجمع الروح والظاهر ان هذا الجواب هو الاصوب لان [illegible] الاطباء وان اقتضى حدوث

الاعضاء المتكونة من المني اولا لانه اصل المتقدم الا ان القلب لما كان مجمعا ومنبعا للروح الحيواني وكان
اللازم تكونه في وسط المني ليكون خزانة الروح فلا بد ان يرتسم في وسط هيئته وفضائه ويصير في اجزاء
المني اعضاء تتكون منها مثل العظام والغضروف والعصب وغيرها ولذا ترسم اولا في وسط النقطة
سويدا صنوبرية هي رسم القلب وفضائه ثم تتكون الاعضاء الحادثة من المني ثم تتكون لحم القلب
اولها ينصب من دم القلب **قوله تعالى** وَأَنَّ اللّٰهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ان قيل ما السبب في الاتيان
بصيغة المبالغة فان ظلاما صيغة مبالغة في الظلم فلا يلزم من نفي الظلام نفي الظالم بل العكس
فهلا قال ليس بظالم ليكون ابلغ في نفي الظلم عن ذاته تعالى **قلنا** السبب في ذلك ان صيغة المبالغة انما
جيء بها لكثرة العبيد لا لكثرة الظلم في نفسه فان الظالم على الجمع الكثير يكون كثير الظلم نظرا الى كثرة المظلومين
فيصح الاتيان بصيغة المبالغة الدالة على كثرة افراد الظلم نظرا الى كثرة افراد المظلوم فمن كان عبيده
كثيرة فان كان يظلم الكل فالانسب به اسم الظلام دون الظالم فان لم يكن ظالما لشيء منهم فاللازم نفي
الظلام عنه اذ لو فرض صدور الظلم منه لكان ظلاما لا ظالما وانما افراد المفعول لا يؤدي بصيغة المبالغة و
كونه جمعا يؤدي بها كقوله تعالى عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَعَلَّامُ الْغُيُوبِ وقولهم زيد ظالم لعبده وزيد ظلام
لعبيده والحاصل ان صيغة المبالغة هنا لكثرة المفعول لا لتكرار الفعل ومن هذا القبيل قوله تعالى
مُحَلِّقِينَ رُؤُسَكُمْ فان التشديد انما هو لكثرة المفعول لا لتكرار الفعل وقيل السبب في ذلك ان العذاب
مع عظيم القدر كثير العدل اقبح وافحش واشد من ظلم ليس عظيم القدر كثير العدل فيطلق عليه اسم الظلام
باعتبار زيادة قبح الفعل منه لا باعتبار تكرره والحاصل ان اسم المبالغة هنا لزيادة صفة الفعل
لا اصل الفعل بمعنى ان الظلم لو صدر منه تعالى لكان ظلم واحد منه اعظم من الف ظلم صدر من عبيده
باعتبار زيادة قبحه فلو صدر منه ظلم وجب اطلاق اسم الظلام عليه فيمنع عدم صدوره يجب نفيه
ابتم عنه ومن هذا القبيل ما قيل ان المراد بالانسان في قوله تعالى اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ الى قوله وحملها
الانسان انه كان ظلوما جهولا هو ادم عم وانما وصفه بصيغة المبالغة الدالة على تكرر الظلم والجهل
عنه مع كونه معصوما نظرا الى انه لما كان رفيع المحل عظيم الشان كان ظلمه وجهله اقبح وافحش فصار
عظيم الوصف بصفات الكثرة **خمر يتقى فيه ايهام** كلما ازداد تركه جودة فهو خمر ويمكن
ان يوجه بوجهين احدهما ان كل شيء ازداد تركه بعد الاغتباق نتنا ولجودة كما لا للعقل فهو خمر
وتوضيحه انه من نتنا ولشيئا يكون عقله بعد نتنا دليل على هنا الخمر القوة والضعف في الصحيح والاختلال
فاذا ترك نتنا ولذلك الشيء فاذا ازداد عقله جودة وكما لا ظهر ان هذا الشيء مما يخمر عقله ويستره

فالمراد بها ان كل مسكر خمر نظرا الى ان ترك تناوله يزيد العقل جودة وكمالا وثانيهما ان النبي صلى
الله عليه وآله رخص للناس ان يلقوا شيئا من التمر في الماء ليقل ملوحته ويحلو وكان بعضهم يلقي تمرا
كثيرا في الماء فيبقى فيه مدة حتى ينقلب نبيذا وكان هذا هو الباعث لتجويز بعض العامة شرب
النبيذ فالنبي صلى الله عليه وآله منعهم عن زيادة الابقاء حذرا عن صيرورته خمرا فالمراد من الخبر كلما
ازداد بقاؤه للماء جودة اي تجاوز عن حد يحلو به الماء فهو خمر والمراد ان بقاء التمر ينبغي ان يكون
بقدر يحلو به الماء ويحصل له جودة فاذا طال بقاؤه بحيث يزداد الحلاوة والجودة وينقلب عن المائية
فهو خمر فالزيادة على هذا بمعنى الابقاء **قال الله تعالى** في سورة الاسرى وَمَا مَنَعَنَا اَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ
اِلَّا اَنْ كَذَّبَ بِهَا الْاَوَّلُوْنَ وَآتَيْنَا ثَمُوْدَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوْا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ اِلَّا تَخْوِيْفًا فيه
اسؤلة **الاول** انه تع كيف يمنعه تكذيب الامم الماضية من ارسال الآيات مع انه لا يمنعه
عما يريد مانع فان اراد ارسالها فلا يمنعه تكذيبهم وان لم يرده كان وجود تكذيبهم وعدمه سواء
وكان عدم الارسال لعدم الارادة لا للتكذيب **وجوابه** انه لا ريب في ان نزول العذاب من موانع
ارادة الفعل فاذا كان ارسال الآيات مما يترتب عليه التكذيب فاي مانع من ان يكون هذه المفسدة
مانعة من ارادة الله تع للارسال فالمانع مانع من ارادته لا من فعله بعد الارادة حتى يرد المحذور
الثاني ان الارسال يتعدى بنفسه كما قال الله تع انا ارسلنا نوحا الى قومه فاي حاجة الى الباء
وجوابه ان الباء لتعدية الارسال الى المرسل به لا الى المرسل لان المرسل محذوف وهو الرسول
وتقديره وما منعنا ان نرسل الرسول بالآيات والارسال يتعدى بنفسه الى المرسل وبالباء الى
المرسل به والى المرسل اليه كما قال الله تع وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا مُوْسٰى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِيْنٍ اِلٰى
اِلٰى فِرْعَوْنَ وَمَلَائِهِ **الثالث** ان المراد بالآيات هنا ما اقترحه كفار مكة على رسول
الله صلى الله عليه وآله من جعل الصفا ذهبا وازالة جبال مكة ليتمكنوا من الزراعة وانزال كتاب
مكتوب من السماء ونحو ذلك وهذه الآيات ما ارسلت للاولين وما شاهدوها فكيف كذبوها
وجوابه ان الضمير في قوله تع راجع الى نفس الآيات المقترحة لا الى هذه الآيات المقترحة وكأنه
قال وما منعنا ان نرسل بالآيات التي اقترحها اهل مكة الا تكذيب من قبلهم بما نزلت اليهم من الآيات
المقترحة كالمائدة والناقة ونحوهما مما اقترحه الاولون **الرابع** ان تكذيب الاولين لا يمنع ارسالها
على الآخرين لجواز ان لا يكذبها الآخرون **وجوابه** ان سنة الله تع في عباده ان من اقترح على نبي
آية واتوا بها فلم يؤمنوا بها عجل الله هلاكهم والله تع لم يرد اهلاك اهل مكة لانه علم ان اولادهم يؤمنون

فلو ارسلنا الآيات المقترحة هنا فلم يؤمنوا الا هلكناهم نظرا الى ستمرارها هلكنا مع ان حكمتنا اقتضت عدم اهلاكهم لخلقة لك كالم يرسلنا بمعنى الآية وما منعنا ان نرسل بالآيات المقترحة طالبات الآيات الآدمون بالآيات المقترحة مهلكوا مع ان الحكمة تقتضي عدم اهلاكهم **آتَيْنَا** صمن الخ عنا اضمير الآية هو وما منعنا الخ ويبين قوله بعدها وآتينا ثمود الناقة مبصرة الآية ثم **جواب** انه لما اخبر انا الاولين كذبوا بالآيات المقترحة عين واحدة منها وهو الناقة بيانا لها لى ان آثاره بادهم المهلكة كانت قريبة من مكة يبصرها تجارهم ويوردونها **الخ** فاعرض وصف الناقة وما مدخليته هنا **وجوابه** ان معنى مبصرة دالة لان الدليل يهدي مرشد وقيل مبصرة هنا بمعنى مبصرة كما يقال الليل نائم ونهار صائم اي بنام وتمر وصائم فيه وقيل انها بمعنى مبصرة اي انها بهر الناس بصير بنبوة صالح ع وبعضهم هذا انه من صيغة مبصرة فتح الميم والصاد اي مبصرة والاظهرانها صفة لا مر محذوف تقديره وآتينا ثمود الناقة مبصرا اي صفة بينة **ثم** ان الظلم يتعدى بنفسه كما قال الله تع ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه فما حاجة الى الباء وهنا فاظلموا بها اي بالعقر وانضمام **وجوابه** ان المراد بالآيات هنا هي العوذ والدلالات والانذارات لا الآيات المقترحة اصل بمكة انما ينافض **قوله تع** لا انتم اشد رهبة في صدورهم من الله صح ما اثبت المنافقين واليهود على اختلاف القولين ودوام رهبة مصدر بمعنى المفعول وانتم اشد مرهوبية في صدورهم من الله اي انكم في صدورهم اهيب من الله فيها وحاصله ان خوف المنافقين واليهود منكم اكثر من خوفهم من الله تع ولما بقي فيها اشد صبرا في الدار عمرو اي اشد مضروبية والمصادر بمعنى المفعول كثير شائع كما هم **مسئلة طبية** عرفوا النبض تارة بانه حركة تحدث عن الروح مؤلفة من انقباض وانبساط لتبريد الروح بالنسيم واخرى بانه حركة وصفة للشرايين قبضا وبسطا لتعديل الروح بالنسيم اخراج فضلاته والاول لاكثر الاطبا والثاني لصاحب الاسبا وبعض اخرو ما لهما واحد الا ان المصرح به في الثاني كون النبض حركة وصفة وفي الاول لا تعرض لكونه حركة وقد اختلف الاطباء في ان حركة النبض اي حركة فذهب القرشي وبعض اخر الى انها حركة وضعية ولذا عرفوا النبض بانه حركة وضعية كما سبق وذهب جمهور الاطباء الى انه حركة مكانية الخ وذهب جماعة الى انه حركة كمية استدل الفرقة الاولى بان النبض ليس حركة في الكيف ولا في الكم وهو ظاهر ولا في المكان كما هو المشهور لان كل متحرك بالحركة المكانية وهو المتحرك في الاين لا بد ان يخرج عند حركته من مكانه والشريان عند

الانقباض والانبساط لا يخرج عن مكانه بل مكانه يتسع عند الانبساط ويضيق عند الانقباض اذ المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وظاهر ان الشريان بالانبساط والانقباض لا يتبدل ما يحيط به من السطح الباطن في طرف من الاطراف بل السطح المحيط به من تحته باق بحاله كما كان وانما يضيق ويتسع السطح المحيط به من فوقه بالانقباض والانبساط والانقباض فاذن ليست حركة النبض مكانية فينبغي ان تكون وضعية اذ الشريان اذا انبسط بعد انقباضه او انقبض بعد انبساطه لم يتغير نسبة الاشياء اجزائه بعضها الى بعض بالقرب والبعد هذا هو المراد بالوضع ههنا **واحتج** الفرقة الثانية بان الحركة الاينية التي هي يتبدل بها اين المتحرك بان يكون في كل آن في اين آخر وحركة النبض كذلك اذ اين العرق يتبدل عند الانبساط والانقباض **واستدل** الفرقة الثالثة بان الشريان يتخلخل عند الانبساط ويتكاثف عند الانقباض وهذه الحركة اعني التخلخل والتكاثف يلزمهما اختلاف الاين فيكون هناك حركتان حركة في الاين من اين في المكان وحركة في الكم لكن الطبيب انما يعتبر الحركة الاينية دون الكمية **اقول** لا يخفى ان حركة النبض المشتملة على الانبساط والانقباض لا تخلو عن التخلخل والتكاثف سواء كانا حقيقيين بان يحصل الانتفاش والاندماج من دون مداخلة شيء من الخارج وخروجه او غير حقيقيين بان يحصل مع دخول جسم من الخارج في التخلخل وخروجه في التكاثف لا يخلو من الحركة في الكم وهو ظاهر فاشتمال حركة النبض على الحركة الكمية مما لا ريب فيه ثم نقول استلزام الحركة الكمية للحركة المكانية كليا على كون المكان هو البعد الموجود كما هو التحقيق عندنا مما لا ريب فيه لضرورة تبدل البعد بتبدل التخلخل والتكاثف والانبساط والانقباض والانتفاش والاندماج وغير ذلك من امثال هذه العبارات الراجعة الى معنى واحد اما على كون المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي كما ذهب اليه المشاؤن فثبوت الاستلزام في اكثر موارد التخلخل والتكاثف ايضا مما لا ريب فيه اذ تبدل السطح المذكور في اكثر امثلتهما مما لا يمكن انكاره نعم تبدله في خصوص حركة النبض محل تامل اذ الظاهر ان باطن الجسم الحاوي بظاهر الشريان لا يتبدل بانبساطه وانقباضه بل المسلم كما ذكرناه توسيعه وتضييقه في بعض الاطراف وعلى اي تقدير لما كان التحقيق عندنا كون المكان هو البعد فلا ريب في تبدله بهما فيتحقق في حركة النبض الحركة المكانية ايضا وبذلك ثبت ان اشتمال حركة النبض على الحركة الكمية والمكانية كليهما بقي الكلام في انها هل تشتمل على الحركة الوضعية ايضا ام لا والتحقيق انه انا نشترط في الحركة الوضعية عدم خروج المتحرك عن مكانه لم يتحقق فيها

حركة وصنعته لما عرفته من خروج الشريان بالانبساط والانقباض عن مكانه وان لم يشترط ذلك
فيها واكتفى فيها بمجرد تبدل نسبة اجزاء المتحرك بعضها الى بعض والنسبة الى سائر الاجسام المباينة عنه
تحققت لو صنعته ايضا فيها فتأمل **خبر فيه اهمال** روى الكليني ره باسناده عن ابن مسكان عمن
رواه عن ابي عبد الله عليه السلام قال وانا عنده لعبد الواحد الانصاري في بر الوالدين في قول الله
عز وجل وبالوالدين احسانا فظننا انها الآية التي في بني اسرائيل وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه فلما
كان بعد سألته فقال هي التي في لقمان ووصينا الانسان بوالديه حسنا وان جاهداك على
ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما فقال ان ذلك اعظم من ان يأمر بصلتهما وحقهما على
كل حال وان جاهداك على ان تشرك بي ما ليس لك به علم فقال لا بل يأمر بصلتهما وان جاهداك
على الشرك ما زاد حقهما الا عظما **اقول** بعض المحدثين في بيانه انما ظنوا انها الآية التي في بني
اسرائيل لان ذكر هذا المعنى بهذه العبارة انما هو في بني اسرائيل دون لقمان ولعله انما اراد ذكر
هذا المعنى اعني الاحسان بالوالدين دون لفظ القرآن فان الآية في لقمان هكذا ووصينا الانسان بوالديه
حملته امه وهنا على وهن وفصاله في عامين ان اشكر لي ولوالديك الي المصير وان جاهداك
على ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وقوله ع بان يأمر بصلتهما وحقهما بدل من قوله
ذلك يعني ان يأمر الله تع بصلتهما وحقهما على كل حال التي من جملته حال مجاهدتهما على الاشراك
بالله اعظم فحاصل الكلام ان ذلك اي الامر بصلتهما وحقهما على كل حال حتى ان كان حال المجاهدة
على الاشتراك بالله اعظم ومحصل المراد انه ورد الامر بصلتهما واحقاق حقهما في تلك الحال ايضا
وان لم يجب طاعتهما في الشرك ثم لما استبان الرجل المخاطب انه فهم من قوله سبحانه فلا تطعهما انه
لا يجب صلتهما في حال مجاهدتهما على الشرك واعتقده لذلك رد عليه السلام عليه ذلك بقوله لا اي ليس
الامر كما فهمت واعتقدت ثم اضرب عنه باثبات الامر بصلتهما ح اي حين مجاهدتهما على الشرك و
قوله ما زاد حقهما الا عظما تأكيد لما سبق **اقول** الظاهر ان قوله ذلك اشارة الى الآية التي في
لقمان اي هذه الآية اعظم واقوى في الامر بصلتهما وحقهما على كل حال وان كان حال مجاهدتهما
على الاشراك بالله فجملة ان يأمر في تأويل المصدر قبلها اللام في مقدرة وقوله فقال لا بل يأمر
بصلتهما الخ بيانه كما مر **خبر آخر من الصحاح** الرجل ينفق على رجل ليس من عياله الا انه يتكلف
له نفقة وكسوة ايكون عليه فطرته قال لا انما يكون فطرته على عياله صدقة دونه وقيل معناه انه
لم يضمه على عياله بل يتصدق عليه بالنفقة والكسوة ولا يخفى ان اجمال هذا التفسير اكثر من اجمال

الخبر ويمكن ان يوجه بوجهين احدهما ان يجعل العيال في قوله انما يكون فطرته راجعًا الى المنفق
عليه حال كونه صدقة واجبة كما ثبت من الشريعة انما يكون اى يجب على معيله لا على هذا الرجل
المنفق الذى يتصدق عليه بالنفقة والكسوة ولم يضمه الى عياله الثانى ان يجعل على في قوله على
عياله بمعنى اللام ويعكس حال الضمير بين المرجع اى يكون الضمير في فطرته راجعا الى المنفق
عليه ويكون قوله صدقة حالا ايضا من فطرته والمعنى ان هذا الرجل المنفق فطرته اى اعطائه
الفطرة حال كونها صدقة كما ورد من الشرع انما يكون لعياله دون هذا الرجل المنفق عليه لكن
ليس من عياله **شعر فارسى** گر تواند سجده گاه شکرشان ساختش چون مسیح مریم
از صفر خالی پای خویش حضرت عیسی در آسمان چهارم است و تا ظهور حضرت صاحب الامر عجل الله فرجه
بطاعت و بعبادت الهی مشغول است و معنی شعر اینست که اگر از دستم بر آید بشکرانه آنکه فلك حضرت
مرا برداور دقت با او را از اول حمل که اول برج است تا حوت که برج آخر است سجده گاه شان و شکر
او بنده پرستشا و اجناس صفر خالی پا بچون بنا در است چه در تقویم صفر علامت خالی بودن است

فائدة كثيرا ما في الاحاديث والخطب وغيرهما من المقامات يشار بعبارة للتشبيه والتمثيل الى
شئ مما كان معروفا في الجاهلية من قضية اللعب بالازلام وهى سهام الميسر اى القداح العشرة التى
يسرون ويتقامرون عليها وكيفية هذا اللعب في كتب اللغة والتفاسير والاخبار مختلفة وفيما
من طرق تفسيره وبيانها لا يخلو عن الاختلاف والمنافاة وفي بعضها اجمال لا يظهر به المرام وبعضها
مما لا يصح ظاهرا فنحن نشير الى ما هو الصحيح من كيفية هذا اللعب عندهم كان على وجهين احدهما
انه كان يجتمع العشرة من الرجال فيشترون بعيرا فيما بينهم وينحرونه ويقسمونه عشرة اجزاء متساوية
وكانت لهم خشبات عشرة تسمى بالقداح العشرة سبعة منها ذات انصباء وثلثة منها ما كان له نصيب
ولكل من العشرة اسم خاص فالسبعة اولها الفذ بالفاء والذال المعجمة المشددة وله سهم وثانيها
التوأم بالتاء المثناة الفوقانية والهمزة وله سهمان وثالثها الرقيب بالراء والقاف على وزن فعيل
وله ثلثة اسهم ورابعها الحلس بكسر الحاء وسكون اللام والسين المهملة وقد تحرك الحاء واللام بالفتح
وله اربعة اسهم وخامسها النافس بالنون والفاء والسين المهملة وله خمسة اسهم وسادسها المسبل
كمحسن بالسين المهملة والباء الموحدة وله ستة اسهم وسابعها المعلى بضم الميم وسكون العين
وفتح اللام وله سبعة اسهم واما الثلثة التى لا نصيب لها فهى الوغد بالواو والغين المعجمة والدال
المهملة والمنيح بالنون والياء والحاء المهملة والسفيح بالسين المهملة والفاء والحاء المهملة على وزن فعيل

حيث لا ينبغى ابهام في موارد الاشتباه فنقول ان هذا اللعب كان

وقد اشار الى العشرة على الترتيب المذكور بعض الشعراء هي فذ وتوأم ورقيب ثم حلس ونافس ثم مسبل والمعلى والوعد ثم منيح وسفيح وذي الثلثة تهمل وهذه القداح العشرة كان ممتازة اما بعلامة او بكتابة الاسم فبعد اجتماع العشرة من ارباب الحي يجعلون القداح في خريطة ويجمعونها على يد من يثقون به ممن يحرز كونها وبدخل يده في تلك الخريطة ويخرج باسم كل من الرجال العشرة قدحا فمن خرج له قدح من الاقداح التي لا انصباء لها لم ياخذ شيئا والزم باداء ثلث ثمن البعير فلا يزال يخرج واحدا بعد واحد حتى ياخذ اصحاب الانصباء السبعة انصباءهم ويغرم الثلثة الذين لا انصباء لهم ثمن البعير على هذا كان اللازم من الاخراج ان يخرج بين الثلثة التي لا انصباء لها جميعها ومن السبعة التي لها انصباء عدد يكون سهامه بقدر اجزاء لحم الجزور اعني العشرة والباقي من ذوات الانصباء فما كان احتياج في اخراجه ثم بذلك المكان مطلوبهم في الميسر من الغرم والغنم فلو خرج اولا الثلثة التي لا انصباء لها ثم المعلى والرقيب الذين سهامهما عشرة او بالعكس يتم بذلك الميسر ويكون لحم الجزور جميعه لصاحب المعلى والرقيب وثمنه على اصحاب الثلثة ويبقى اصحاب الخمسة الباقية من ذوات الانصباء اعني الفذ والتوأم والحلس والنافس والمسبل بلا غنم ولا غرم فما اخراجها التعيين صاحب كل منها الا فائدة فيه اذ لو اخرج كل منها باسم واحد حتى يتعين صاحبها لم ياخذ احد منهم شيئا من اجزاء الجزور لعدم بقائه ولا لزمه شيء من ثمن الجزور للزومه جميعه على اصحاب الثلثة فلا فائدة في اخراج واحد واحد بل بعد خروج الثلثة والمعلى والرقيب تم الميسر ويطرح البواقي وبذلك يظهر انه على هذا الطريق يكون لبعض الرجال العشرة من الحي غرم ولا يكون له غنم اصلا وهم الذين يخرج على اسمائهم الثلثة التي لا انصباء لها ويكون لبعضها غنم ولا يكون له غرم وهم الذين يخرج على اسمائهم ذوات الانصباء من القداح ما لم يتم العشرة وبعضهم لا يكون له غنم ولا عليه غرم وهم الذين لم يخرج على اسمائهم شيء حتى خرج من السبعة ما يتم به العشرة ومن الثلثة جميعها ويختلف عدد كل من الاخيرين باختلاف ما يخرج قبل ما لا يخرج من القداح التي لها انصباء فان خرج اولا مثلا المعلى والرقيب وتم بهما العشرة يكون عدد الرجال الذين له غنم بلا غرم اثنين وعدد الذين لا غنم لهم ولا غرم عليهم خمسة ولو خرج اولا الفذ والتوأم والرقيب والحلس وتم بها العشرة يكون عدد الاولين اربعة وعدد الاخرين ثلثة وقس على ذلك سائر الفروض ولو تمت العشرة بقدح انا لو حط سهمه صح سهما سابقه زادت السهام على العشرة اختص صاحب هذا القدح بقدر الباقي ولا اثر للزيادة مثلا اذا خرج باسم رجل المعلى فاخذ سبعة من العشرة ثم خرج باسم اخر المسبل وسهمه ستة ياخذ ما هو الباقي من العشرة اعني الثلثة ولا اثر للثلثة التي ليس بازائها شيء في الخارج ثم وقع الاختلاف

لما انضيف ... ما لصاحبها الغنم ... ما عليه الغرم ... اجزاء من يخرج من الاقداح ...

في ثالث قداح الميسر فذكر جماعة ان اسمه الرقيب كما ذكرناه وقال جمع ان اسمه الضريب والمروي عن بعض اخبار
ائمتنا ان ثالث القداح هو المسبل وسادسها الرقيب حتى يكون ترتيب السبعة التي لها انصباء هكذا الفذ
والتوأم والمسبل والنافس والحلس والرقيب والمعلى وعلى هذا الاصطلاح جرى ما وقع في كلام بعضهم
من صلح الفائز في كلامه بالفائز في الرقيب كما وقع في كلام الجميع مدح مثله بالفائز بالمعلى [illegible]
انه بعد اجتماع العشرة من رجال الحي على البعير الذي اشتروه ونحروه يقسمون لحمه الى ثمانية وعشرين
قسما ويخرج الرجل الذي يوضع عنده القداح العشرة واحدا واحدا من الاقداح باسم واحد واحد من
الرجال حتى يخرج جميع القداح فمن خرج باسمه واحد من القداح السبعة التي لها انصباء اخذ سهم
هذا القدح من سهم واحد الى سبعة اسهم فيكون لكل من السبعة التي خرج على اسمه قدح من القداح التي
لها انصباء نصيب من اللحم على التفاوت فلصاحب الفذ سهم واحد ولصاحب التوأم سهمان ولصاحب الرقيب
او الضريب او المسبل على اختلاف الاقوال ثلثة اسهم وهكذا الى ان يكون لصاحب المعلى سبعة اسهم والمجموع
ثمانية وعشرون يوزع على جميع السبعة على التفاوت بالنحو المذكور ومن خرج باسمه واحد من الثلثة
التي لا انصباء لها لم ياخذ شيئا من اللحم ويغرم ثلث قيمة الجزور فاصحاب الثلثة يغرمون ثمن البعير ولا ينالون
شيئا من لحمه وعلى هذا الوجه لا يوجد في العشرة من لا غنم له ولا غرم عليه فهم اصحاب السبعة غنم بلا غرم
ولا غنم لهم وهم اصحاب الثلثة هذا وقال العارف الرباني كمال الدين بن ميثم البحراني في شرح نهج البلاغة
في كيفية هذا اللعب ان الخشبات المسميات قداحا وهي التي كانت لايسار الجزور سبعة اولها الفذ
بالفاء المعجمة وفيه فرض واحد وثانيها التوأم وفيه فرضان وثالثها الضريب بالضاد المعجمة وفيه ثلثة
فروض ورابعها الحلس بكسر الحاء وفيه اربعة فروض وخامسها النافس وفيه خمسة فروض وسادسها
المسبل وفيه ستة فروض وليس بعده قدح فيه شيء من الفروض الا انهم يدخلون مع هذه السبعة
اربعة اخرى لتتم اوغاد لا فروض فيها وانما تثقل بها القداح واسماؤها المصدر ثم الضعف ثم المنيح
ثم الصفيح فاذا اجتمع فتيان الحي اخذ كل منهم قدحا وكتب عليه اسمه او علمه بعلامة ثم اتوا الجزور فجزرها
صاحبها وقسمها عشرة اجزاء على الوركين والفخذين والكاهل والزور والملحا والكتفين ثم يعدل
الى العاطف وجزء الرقبة فيقسمها على تلك الاجزاء بالسوية فاذا استوت بقي منها عظم او بضعة
لحم انتظر بها الجازر من اراده ممن يعوز فقيرا فان اخذه غيره والا هو للجازر ثم يؤتى برجل معروف
انه لم يأكل لحما قط بثمن الا ان يصيبه عند غيره ويجيء الحرضة فيجعل على يده ثوب يلتفت ويس
اصحابه بعضا كيلا يجد مس الفروض ثم يدفع اليه القداح بقوم خلفه رجل يقال له الرقيب فيدفع اليه

قدحا قدحا منها من غير ان ينظر اليها فمن خرج قدحه اخذ من اجزاء الجزور بعدد الفروض التي في قدحه و
من لم يخرج قدحه حتى استوفيت اجزاء الجزور غرم بعدد فروض قدحه من اجزاء تلك الجزور ومن جزور اخرى
لصاحب الجزور ان تم غيرها فان اتفق ان خرج المعلى اولا فاخذ وغرم له من لم يخرج قدحه ثلثة اجزاء صاحب
سبعة اجزاء من الجزور ثم خرج المسبل فلم يجد صاحبه الا ثلثة اجزاء اخذها وغرم له من لم يخرج قدحه ثلثة
اجزاء من جزور اخرى واما القداح الاربعة الاوغاد فليس في خروج احدها غنم ولا في عدم خروجها غرم
والمنقول عن البعض انهم كانوا يجزئون ذلك اللحم على انفسهم ويعدونه للضيفان ولا يخفى ان هذا الوجه
مخالف للوجهين المذكورين المشهورين في كلام القوم اذ المذكور في كتب التفاسير والاخبار واللغة ليس
الا احدهما وليس هذا الوجه مذكورا في شيء من الكتب المشهورة بل لا ادري لهذا الوجه صحة اذ حاصله ان
الغنم والغرم كليهما يحصلان بالقداح السبعة التي لها انصباء من دون مدخلية للثلثة التي ذكرنا انها
لا انصباء لها في الغنم وذكر بعضهم انها الاربعة وقال انها لا يحصل بها غنم وغرم ولا فائدة في ادخالها
في جملة القداح وانما يدخل لمجرد تكثير العدد والقداح انما يدخل لمجرد تكثير العدد والقداح السبعة
المميزة عندهم ياخذ كل واحد منها واحد من الرجال ويجعله مخصوصا لنفسه بكتابة اسمه عليه او بما
علامة ثم الرجل المزاول للاخراج يخرج كل واحد واحد من دون حاجة الى قصد كونه من فلان او فلان
فلا يفتقر الى الاخراج باسم معين منهم بل بمجرد الاخراج كان اذا كل منها صار بكتابة الاسم او وسم كعلامة
مخصوصا بمعين فاذا خرج يظهر انه لفلان وياخذ ما بازائه من سهام اللحم وهكذا يخرج كل قدح ما
بازائه من السهام حتى يستوفي اجزاء الجزور العشرة فمن خرج قدحه قبل استيفاء الاجزاء العشرة يحصل له
غنم بلا غرم على التفاوت ومن لم يخرج اسمه حتى يستوفي الاجزاء يكون عليه الغرم بقدر ما بازاء قدحه من السهام
فلكل قدح عينه واحد لنفسه ان خرج قبل استيفاء الاجزاء يكون له غنم قدر ما بازائه من السهام وان لم
يخرج حتى يستوفي الاجزاء يكون عليه غرم بهذا القدر ولا يبعد دفع ما بازائه من سهام اللحم ولذلك ما
كان مضايقة بينهم في تعيين كل منهم ما شاء من القداح السبعة لنفسه وما كان بينها من التفاوت
في الزيادة والنقصان كان مرددا بين ان يكون نفعا او ضررا اي غنما او غرما فما كان يتصور فائدة
في رجحان بعضها بالاختيار حتى يحصل التزاحم بينهم في ارادة كل منهم ان يعينه لنفسه ولا يجنح
جزء والحاصل انه على هذا الوجه كل من لم يخرج اسمه حتى تم خروج العشرة يلزم ان يغرم بعددها
بازاء قدحه من السهام وظاهر ان مجموع السهام التي بازاء مجموع القداح السبعة ثمانية وعشرون
سهما وبعد استيفاء اجزاء الجزور التي هي عشرة يخرج من السهام عشرة ويبقى ثمانية عشر سهما بازاء القداح

بالاسماء المذكورة

وباخذ صاحبه

الذي لم يخرج حتى استوفت الاجزاء فلو غرم كل واحد ممن لم يخرج اسمه حتى استوفيت الاجزاء بعدد ما
بازاء قدحه من السهام يلزم ان يكون ما يغرمون ازيد من اجزاء الجزور بثمانية اذ ثمن الجزور يوزع على
اجزائه العشرة فبازاء كل جزء عشر القيمة فاذا كان الغرم اللازم على صاحب كل قدح بقدر ما بازائه
من السهام يكون الثمن اللازم عليه اداؤه بهذا القدر فاذا لزم على الجميع الذين لم يخرج اقداحهم حتى استوفي
الاجزاء بعدد ما بازاء اقداحهم من سهامها اللحم وهو ثمانية عشر جزء وهو زائد على اجزاء الجزور بثمانية
لزم ان يكون ما يغرمون من القيمة ايضا ازيد من قيمة الجزور والتي مثلا عشرة دنانير بثمانية دنانير فلا معنى
لذلك لان الميسر انما وقع على مجرد العشرة فلا معنى لغرامتهم ازيد منها فان قيل المراد ان الغرامة انما
هو على نسبة سهامهم بمعنى ان ما يغرمون وهو العشرة يوزع على سهامهم الثمانية عشر ويؤخذ منها
لكل منهم ما يقتضيه عدد سهامه فيغرم صاحب كل سهم واحد من الثمانية عشر نصف العشر من العشرة
وعشرين من العشر وصاحب سهمين واحدا واربعة اعشار من العشر وصاحب الثلاثة واحدا ونصفا وستة
اعشار من العشرة وهكذا حتى يصير المجموع اللازم من الغرم ثمن الجزور قلنا لو سلم صحة ذلك في الواقع
فلا ريب في ان كلام القائل المذكور لا يساعده فضلا عن كلام غيره وان قيل المراد ان بعد استيفاء
العشرة يخرج ايضا من القداح الباقية حتى يخرج من القداح عدد يكون بازائها من السهام عشرة وح
يتم اللعب ويكون الغرم على من خرج على اسمه هذه القداح التي سهامها عشرة ولا يكون على اصحاب
القداح الباقية بعد تمامية هذه العشرة اصلا قلنا هذا ايضا مما لا يساعده كلام القائل المذكور
مع انه لا يصح في نفسه ايضا كما لا يخفى وجهه ثم ما ذكره من انه لو خرج المعلى اولا واخذ صاحبه سبعة ثم
خرج المسبل ولم يجد صاحبه الا ثلاثة اجزاء اخذها وغرم له من لم يخرج قدحه ثلاثة اجزاء لا وجه له ظاهرا
اذ مع تمامية العشرة يلزم ان لا ياخذ صاحب المسبل سوى الثلاثة الباقية ولا معنى لاغرام من لم يخرج قدحه
له اذ من لم يخرج قدحه لا يغرم ازيد مما هو سهام قدحه وذلك ما هو سهام قدحه لا بان يعطي
صاحب الجزور ودونه كيف وانه لا يستحق ازيد من الباقي ثم ما ذكره من الاعطاء جزور اخر فكان مبنيا
على ان بعد نقوبة الجزور ونحره يأخذون قيمته جزورا اخر ويعطون صاحب الجزور المنحور وما
كان صاحبه راضيا باخذ الثمن بل كان مبناهم في ان يشتروا بقيمته جزورا اخر مثل جزوره وهم اواحسن
منه وكان هذا لم يكن كليا وما ذكره من انهم يحرمون ذلك اللحم على انفسهم بعد منه للضيافة فغير
ثابت بل خلاف الواقع اذ المصرح به في بعض الاخبار المعتبرة انه لا اللحم ماكلة السبعة الذين لم
يغرموا ثمنه وانما لا ياكله الثلثة الذين غرموا الثمن قال الله تعالى والذين يؤتون ما اتوا و

قلوبهم وجلة الفصل الاول اعنى المضارع من باب الافعال المعلوم والثانى اعنى الماضى اما ان يكون بالمد
حتى يكون منه ادم فالمعنى يعطون ما اعطوا من المال ومع ذلك قلوبهم خائفة او بغير المد حتى يكون
من المجرد فالمعنى ويعملون ما عملوا من الصالحات ومع ذلك قلوبهم خائفة قال الصادق عليه السلم في تفسيره
اتوا والله بالطاعة مع المحبة والولاية وهم مع ذلك خائفون ان لا يقبل منهم وليس والله خوفهم
تشكيكا فيما هم من اصابة الدين لكنهم خافوا ان يكونوا مقصرين في الطاعة والمحبة **فائدة** لا جاء فاعل
في القران بمعنى المفعول في موضعين الاول قوله تع لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم اى لا معصوم
والثانى قوله تع ماء دافق اى مدفوق وجاء اسم المفعول فيه بمعنى الفاعل في ثلثة مواضع الاول قوله
تع حجابا مستورا اى ساترا والثانى قوله تع وكان وعده مأتيا اى اتيا والثالث قوله تع جزاء
موفورا اى وافرا **قوله تعالى** وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا اٰتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ
ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ ءَاَقْرَرْتُمْ وَاَخَذْتُمْ عَلٰى ذٰلِكُمْ
قَالُوا اَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَاَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ فَمَنْ تَوَلّٰى بَعْدَ ذٰلِكَ فَاُولٰئِكَ هُمُ
الْفَاسِقُونَ وقد فسرت هذه الاية بوجوه الاول ان يكون المراد ان الميثاق ماخوذ من النبيين اى
اخذ الله الميثاق على النبيين بان يصدق بعضهم بعضا وينصر بعضهم بعضا واللام في لما اتيتكم
لتوطية القسم لان اخذ الميثاق في معنى الاستحلاف وفي لفظة ما شرطية ولتؤمنن قد سد مسد القسم
وجواب الشرط معا ومعنى الاية واذ حلف الله النبيين انه اذا اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاء رسول بعد
في حيوتكم رسول اخر مصدق لكم ولما معكم لزم عليكم ان تصدقوه ايضا بنبوته وتنصروه و
الحاصل انه اخذ الميثاق من النبيين بانه اذا بعث الله في حيوتهم نبيا اخر يكون تابعا له او خليفة له وجب
عليهم ان يصدقوه ولا يكذبوه كما وقع ذلك من بعثة لوط عم في حيوة ابرهيم عليهما السلم وبعض الانبيا
في عصر موسى عم وبعضهم في عصر عيسى عم ويجوز ان يكون ما موصولة بمعنى الذى والمعنى احلف الله اتيتكم
للذى اتيتكموه من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول لتؤمنن به ولتنصرنه وقرئ لما اتيتكم بكسر اللام اى لاجل
ايتائى اياكم بعض الكتاب والحكمة ثم لكون على ما هذا ما مصدرية والفعلان معها وهما اتيتكم
وجاءكم في معنى المصدرين واللام داخلة للتعليل والمعنى اخذ الله ميثاقهم لتؤمنن بالرسول ولتنصرنه
لاجل ايتائى اياكم الحكمة ومجيء هذا الرسول الذى امركم بالايمان ونصرته موافقا لكم غير مخالف
قوله قال ءاقررتم الخ اى قال الله تع للنبيين ءاقررتم به وصدقتموه واخذتم على ذلك اصرى اى
عهدى وسمى العهد اصرا لانه مما يوصر اى يشد ويعقد قالوا اى الانبياء اقررنا قال الله فاشهدوا

بين لك وانا معكم على ذلك ايضا من الشاهدين **الثاني** ان يكون الميثاق ماخوذا للنبيين من اممهم
بان يصدق كل امة نبيهم ويعمل بما جاء به **الثالث** ان يكون الميثاق ماخوذا من النبيين لمحمد
صلى الله عليه وآله بانه اذا بعث الله محمدا وهو حي يؤمنن به ولينصرنه وامرهم ان ياخذوا العهد بذلك
على اممهم **الرابع** ان المراد ان الانبياء كانوا ياخذون الميثاق من اممهم بانه اذا بعث الله محمد صلى
الله عليه وآله ان يؤمنوا به وينصروه فالمعنى على الثاني واذ اخذ الله من الناس الميثاق للنبيين
لما اتيتكم ايها الناس من كتاب وحكمة بواسطة نبي سابق ثم جاءكم رسول اخر مصدق لما معكم
من الكتاب والحكمة لتؤمنن به يعني قال الله للناس ءاقررتم قالوا اقررنا الخ وعلى الثالث معناها كما ذكر
الا ان المراد بالنبي الاخر المصدق هو محمد صلى الله عليه وآله وعلى الرابع معناها واذ اخذ النبيون
الميثاق من اممهم لما اتيناكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم محمد مصدق لما اتيناكم من الكتاب والحكمة لتؤمنن
به ولتنصرنه وقال كل نبي لامته ءاقررتم قالوا اقررنا الخ ولما كان اخذ النبي من الامة الميثاق وقوله
لهم ءاقررتم هو بعينه اخذ الله وقوله تعالى اضاف الله تعالى الاخذ والقول الى نفسه **قال الله
تعالى** إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَٰئِكَ
هُمُ الضَّالُّونَ المراد بالذين كفروا هم اليهود كفروا بعيسى بعدما امنوا به من قبل بعثته ثم ازدادوا كفرا باصرارهم
على ذلك وعداوتهم له ونقضهم عهده لن تقبل توبتهم لان التوبة على وجه الخلوص يستحيل ان
يصدر عنهم كما يدل عليه قوله تعالى واولئك هم الضالون **قال الله تعالى** إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا
وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوِ افْتَدَىٰ بِهِ **فيه اشكال**
وهو ان قوله تعالى لن يقبل من احدهم ملأ الارض ذهبا ليس المراد به الا انه لا يقبل ذلك منهم فدية
فاي حاجة بعد ذلك الى قوله ولو افتدى به وقد اجيب عنه بوجوه **الاول** ان قوله ولو افتدى
محمول على المعنى اي لا يقبل منهم فدية ولو افتدى بملأ الارض ذهبا **الثاني** ان قوله ولو افتدى معطوف
على مقدر تقديره فلن يقبل من احدهم فدية ملأ الارض ذهبا لو تقرب به في الدنيا ولو افتدى به
من العذاب في الاخرة ايضا لم يقبل منه **الثالث** ان المراد ولو افتدى بمثله ايضا فيصير المعنى لا يقبل ملأ
الارض ذهبا فدية ولو زيد عليه مثله والمثل يحذف كثيرا في كلامهم مثل ضربته ضرب زيد اي مثل
ضربه ومثل قضية ولا ابا حسن لها اي ولا مثل ابي حسن لها **سؤال طبيعي** ان قيل انهم
قد ذكروا ان الشعاع المنعكس من جاجة الحلواء ما قد يحرق والمنعكس من المملوءة ماء لا يحرق اصلا
وقد شنع لك بها البحر بها ايضا فما السبب في ذلك **قلنا** هذا السؤال مما ساله ابو ريحان البيروني

عن الشيخ الرئيس وقد اجاب بان نفوذ الشعاع في الجسم على ضربين الاول نفوذ مرور وتجاوز
عنه الى ما وراءه كنفوذ شعاع الشمس في بعض الافلاك والعناصر متجددا الينا ونفوذ شعاع
البصر في بعض العناصر والافلاك مرتقيا الى الكوكب والثاني نفوذ وقوف واجتماع من غير
تجاوز الى ما وراءه كنفوذ ضوء النار في الجمرة والحديدة المحماة وضوء الشمس في الشفق والثلج و
نحوهما ونفوذ شعاع البصر في القطعة الثخينة من الجمد والبلور واللآلي الصافية التي لم يعمق بعدها وكنفوذ
الاول لا يستلزم تكيف الجسم بالضوء النافذ فيه وان كان شديدا ولا انعكاسه عنه الى ما يقابله
ولو فرض حصوله ففي غاية الضعف والقلة بخلاف الثاني فانه يوجب تكيف الجسم بالضوء و
انعكاسه عنه تكيفا وانعكاسا ظاهرين وسيما اذا كان ذا لون ولما كان شعاع النافذ في
الزجاجة المملوءة ماء في بعض الاوقات من الثاني فينعكس منها قدر معتد به من الشعاع ولذلك
يكون محرقا بخلاف الشعاع المنعكس من الزجاجة المملوءة هواء فان المنعكس منه هو بقدر ما ينعكس نفسه
ثخانة الزجاجة ولا تأثير للهواء لغاية لطافته فيكون في غاية القلة فلا تأثير له بالاحراق ثم بما ذكر
من التحقيق يمكن ان يدفع ما اورده الاكثرون القائلون بان انوار الكواكب ذاتية غير
مستفادة من نور الشمس على القائل باستفادة انوارها من الشمس فان ما اورده عليه وجهان
احدهما انه لو كانت انوارها مستفادة من نور الشمس لزم اختلاف تشكلات انوار الكواكب كما في
القمر مع ان الامر ليس كذلك الثاني ان انوارها لو كانت مستفادة من نور الشمس لزم ان لا يحجب
ما وراءها عن الرؤية لانها اجسام شفافة ليست كثيفة مظلمة كالقمر حتى يحجب ما وراءها ولا ريب في انه بما
ذكر من كون نفوذ الشعاع على قسمين يندفع الايرادان اذ للقائل باستفادة انوار الكواكب من
الشمس ان يجعل نفوذ شعاعها فيها من قبيل النفوذ الثاني فينتشر في اعماقها كالكرة من البلور الصافية فانه
اذ الكرة التي لها لون ما اذا اشرقت عليها الشمس ونفذ شعاعها في جميع اعماقها نفوذ اجتماع
فانه اذا نظر اليها من اي الجهات يرى كلها مستنيرة فلا يلزم حينئذ اختلاف تشكلات الكواكب كما في
القمر اذ لم يبق شيء من اجزائها مظلما حتى يلزم اختلاف تشكلاتها فاندفع الايراد الاول واما
الايراد الثاني فهو انه لو نفذ شعاع الشمس في اعماقها لكانت شفيفة فلا يمنع نفوذ شعاع البصر
فيها فلا يحجب ما وراءها ففيه ان المراد ان من النفوذ النفوذ بالمعنى الاول فنحن لا نقول به في الكواكب
كيف وهي مكيفة بالضوء تكيفا ظاهرا وهو منعكس عنها انعكاسا باهرا وان اراد به المعنى
الثاني لم يلزم كونها شفيفة بل غاية ما يلزم منه نفوذ شعاع البصر فيها ايضا بهذا المعنى لا بالمعنى

الاوّل فكيف يلزم ان لا يحجبها وداماغ الرؤية على ان للمانع ان يمنع نفوذ شعاع البصر في اعماق
الجسم كنفوذ شعاع الشمس فيه بهذا المعنى وان كنا غير محتاجين في اتمام الكلام الى هذا المنع و
القائل انه لو لم يكن شعاع البصر الطف من شعاع الشمس فلا يكونا كثيف فكيف ينفذ الثاني دون
الاوّل ان اراد معنى التبادل بمعنى انه كيف ينفذ فيه شعاع الشمس تارة ولا ينفذ فيه شعاع البصر
اخرى فهذا لا ينفعه لا يضرنا وان اراد معنى الاجتماع اي كيف لا ينفذ شعاع البصر حال نفوذ شعاع
الشمس ففيه نظر ظاهر لجواز ان يكون شدة شعاع المكتسب القائم بالجسم ونفوذه مانعا عن نفوذ
شعاع البصر فيه كما هو محسوس في الثلج والبلور الثخين اذا اشرقت عليه الشمس فان شعاع البصر
يكل وينفرق بمجرد الوقوع على سطحها ولا يمكنه النفوذ في اعماقها وهذا ظاهر ومنه يظهر انه
يكفي في حجب الكواكب ما وراءها مجرد استضائتها الباهرة للبصر لكن يضم الوانها الاصلية الى
انوارها الكسبية ويجعل المجموع موجبا للحجب كما نقل عن السيد السند لحصول زيادة الحجب بها و
قد اتضح بذلك حال القول بانه لو كان ضوء الكمنة المبتحرة مستفادة من الشمس لما حجبت ما وراءها
فائدة لفظ اذن يقع جوابا وجزاء فينصب المستقبل اذا لم يعتمد ذلك المستقبل على ما قبل
اذن اي لم يقع معمولا له نحو اذن يدخل الجنة لمن قال اسلمت فان بعد اذن ما عنى تدخل لم يقع معمولا
لما قبلها او يلغى اذن اي لا يعمل ولا ينصب المستقبل بل يكون مرفوعا مع اعتماد ما بعدها على ما قبلها
اي وقوعه معمولا له او مع الحالية مثال الاول نحو قولك لمن يحدثك انا اذن اكرمك فان ما بعد اذن
هنا خبر لما قبلها فاعتمد عليه ومثال الثاني كقولك لمن يحدثك اذن اظنك كاذبا ومع العطف فا
فالوجهان نحو انا ابتك واذن اكرمك **فائدة اخرى** يختص لما بجواز حذف فعلها نحو شارفت
المدينة ولما اي ولما ادخلها وهو مع المضارع جازمة نحو لما تقم ومع الماضي ظرف نحو لما قمت
قمت ومع غيرها بمعنى الا نحو وان كل لما جميع لدينا محضرون **فائدة اخرى** ان الشرطية
يجزم المضارع شرطا كان او جزاء ومثاله ظاهر الآية في الجزاء اذا قبله اعني شرطه فعل ماض يجوز
فيه وجهان اي الجزم والرفع نحو ان قمت اقم واقوم **فائدة اخرى** مميز العدد من الثلثة الى العشرة
مجموع مجرور نحو ثلثة رجال ومن العشرة الى المائة مفرد منصوب نحو احد عشر رجلا وخمسة وعشرون
رجلا وهكذا ومن المائة الى ما فوقها كائنا ما كان فرد مجرور مثل مائة رجل وسبعمائة رطل هكذا
وقد نظم ذلك بالفارسية هكذا مميز از عدد بر سه جهت دان ز سه تا ده همه مجموع مجرور
ز ده تا صد همه فرداست ومنصوب ز صد بر تو همه فرداست ومنصوب وبالعربية ابهم هكذا تماما

بعد ما جاوزت الاثنين بمجموع مجرور ومميز اي ثمان كلمات هي من ثلث الى عشرة مميزها بمجموع مجرور عدا ما كان منها فدا اضيفت الى مائة بمفرد فهو مميز اي هذه الثمانية المذكورة التي مميزها بالمجموع والمجرور غير هذه الثمانية اذا اضيفت الى مائة اذح يكون المميز اعني مميز المائة التي اضيفت اليها احد الثمانية مفردا مع الجر وفيما بعد عشر فردا انصب الى تسع وتسعين المميز ومعناه ظاهر وما جاوز تسع وتسعين مجر عنده فرد مميز وهذا معناه ظاهر واما كيفية

تذكير الاعداد وتانيثها

فهي انه من ثلث الى عشرة يذكر للمؤنث ويؤنث للمذكر بعكس المشهور اي يدخل التا للمذكر ويؤتى بلا تا للمؤنث فيقول ثلثة رجال واربع نسوة وهكذا ومن الاثنين الى العشر وهي الاعداد الثمانية التي بين الواحد والعشر اذا ركبت احدهما مع العشرين او الثلثين او الاربعين او ما فوقها كائنا ما كان يكون الحكم على مقتضى القياس اي يدخل التاء في هذه الثمانية للمؤنث ولا يدخل للمذكر فيقال اربعة وعشرون امرأة وخمس وعشرون رجلا وهكذا واذا ركب احد تلك الثمان مع العشر يجب ان يعمل في تلك الثمان بما هو عكس المشهور اعني يؤتى بالتا للمذكر وذلك نحو ثلثة عشر رجلا واربع عشر نسوة وهكذا واما في لفظ العشر يكون الحكم فيه على مقتضى القياس فيؤتى بالتا للمؤنث دون المذكر نحو ثلث عشرة امرأة واربعة عشر رجلا وفي غير ما ذكر من الثلثين والعشرين والاربعين وهكذا من الاعداد المفردة التي فوق العشرة يكون الحكم فيها واحدا في المذكر والمؤنث فيقال عشرون رجلا وعشرون امرأة واربعون امرأة واربعون رجلا وهكذا وقد نظمته في بالعربية هكذا في ثلث سبعة بعده ذكر انث بعكس ما اشتهرا اي في عدد الثلث مع الاعداد السبعة التي بعده اعني الاربع الى العشرة يكون الحكم فيها بالعكس المشهور كما مر وفي الاثنين قبلها او كذا بعدها ما هو القياس جرى او في لفظ الاثنين الذي قبل الثمانية المذكورة وفي الاعداد التي بعد الاثنين اعني العشرين والثلثين والاربعين وهكذا يتبع القياس او احد هذه الثمانية اذا ركب مع احد الاعداد التي بعد العشرة من العشرين والثلثين والاربعين وهكذا يعمل في الثمانية على مقتضى القياس فيقال اربع وعشرون رجلا وخمسة وثلثون امرأة وهكذا كل تلك الثمان في التركيب ما خلا العشر فيه ما استطرا اي هذه الثمانية اذا ركب مع لفظ العشرة يجب ان يعمل في الثمانية دون لفظ العشرة بما هو عكس المشهور كما تقدم وارد في العشر عكسها معه في نسوى كلتها السواتري اي في لفظ العشر يكون الحكم على ما هو مقتضى القياس كما تقدم وفي سوى ما ذكر اعني العشرين والثلثين والاربعين وهكذا يكون الحكم في المذكر والمؤنث واحدا كما اشرنا اليه قال الله تعالى في سورة النور

وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَى وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ
لْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ قوله ولا يأتل اي ولا يحلف و
هو افتعال من الالية التي هي اليمين والجمع الايا من ائتلى وتالى والى بمعنى واحد قال الزجاج المعنى ولا
يحلف الاغنياء ان لا يؤتوا الفقراء اي لا يحسنوا الى من يستحق الاحسان فحذف لا وقيل لا يأتل من قولهم
ما الوت في كذا اي ما قصرت بقي ما الوت جهدا اذا لم تدخر منه شيئا والالو يكون جهدا ويكون تقصيرا
ويكون استطاعة والمعنى لا يقصروا ان يحسنوا اليهم وان كانت بينهم وبينهم احنة لجناية اقترفوها
وقرئ لا يتال وهو من التالي وفي الحديث من يتال على الله يكذبه وهو الذي يحلف فيقول والله لا يدخل
فلان الجنة وفلان النار وفي حديث عائشة ويل للمتالين من امتي يعني الذين يحكمون على الله فيقولون
فلان في الجنة وفلان في النار ثم الاية قيل نزلت في شان مسطح وكان ابن خالة ابي بكر وكان فقيرا وكان
ابو بكر ينفق عليه فلما خاض في الافك حلف ان لا ينفق عليه شيئا وقيل نزلت في جماعة من الصحابة حلفوا ان
لا يتصدقوا على من تكلم من الافك ولا يواسوهم **قال الله سبحانه** في سورة الزمر وَيُنَجِّي اللَّهُ
الَّذِينَ اتَّقَوْا بِمَفَازَتِهِمْ لَا يَمَسُّهُمُ السُّوءُ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ وقرئ بمفازاتهم على الجمع ومن جمع نظره الى ان المصادر
قد تجمع اذا اختلفت اجناسها كالشغال انجمع السعادة وقد فسر المفازة بوجوه اظهرها واولها انها
بمعنى الفلاح والفوز بالمطلوب اي النجاة من النار والفوز بالجنة والباء حينئذ يكون صلة او للملابسة نحو كتبت
بالقلم ويكون قوله لا يمسهم السوء الى اخره تفسيرا لقوله بمفازتهم اي ينجي الله الذين امنوا بالنجاة والفوز
بالمطلوب وفسر ذلك بقوله لا يمسهم السوء ولا هم يحزنون **قال الله تعالى** في سورة البقرة وَلَا تَعْثَوْا
فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ العثي اشد الفساد اي لا تتمادوا في الفساد مفسدين اي حال افسادكم فان قيل الفساد منهي عنه
مطلقا سواء كان فسادا شديدا او غير شديد فما وجه الاقتصار على النهي عن شدته والاعتداء فيه قلنا لما كانوا
متمادين في الفساد فالمقصود النهي عما كانوا فيه من التمادي فالاقتصار انما هو بالنظر الى حالهم لا ان المنهي عنه
ليس الا التمادي **سؤال حكمي** ان قيل صرحوا بان ملزوم منافي الشيء مناف لذلك الشيء مع ان العقل الاول
عندهم ملزوم للواجب الذي ينافي الامكان الذاتي في العقل لا منافيه وكذا الواجب ملزوم العقل الذي ينافي
الوجوب الذاتي والواجب لا ينافيه قلنا المراد من قولهم ملزوم المنافي للشيء مناف لهذا الشيء ان الملزوم
باعتبار الصدق والحمل ولو على سبيل الاتفاق ينافيه لا باعتبار الوجود والتحقق والا انتقض بالاربعة
فانها ملزومة للثلاثة وهي منافية للزوجية مع ان الاربعة لا تنافيها لا شك ان لزوم العقل للواجب فيما نحن بصدده
انما هو باعتبار التحقق لا الحمل وقال الباغنوي في اوايل مبحث الامكان من حاشيته على شرح التجريد

ويمكن الجواب ايضا بان الوجوب مناف للامكان الذاتي اذا قيس عليه ولا ينافي الامكان الذاتي للعقل بان يقال
الواجب ممكن بالامكان الذي للعقل لان العقل ملزوم له فالامكان ليس له في ذاته بل باعتبار ثبوته للعقل
الذي هو ملزومه **سؤال متعلق بعلم المناظر** فان قيل ما السر في رؤية الشجر في الماء منكوسا قلنا السر في ذلك
فبناء ان المرئي يرى غائرا في سطح الصقيل بمقدار بعده عنه فكلما كان ابعد منه يرى اغور في سطح الصقيل
وقد شهدت بذلك التجربة والمشاهدة ولا ريب في ان راس الشجر ابعد عن سطح الماء من اسفلها فلا بد ان
ان يرى اسفلها اقرب الى سطح الماء ويرى راسها ابعد منه فيرى لا محالة منكوسا على المط برهان هندسي
مبني على مساواة زاوية الشعاع لزاوية الانعكاس وربما نشر اليه فما بعد **شعر عرفي** تم صنعه
بديعه وربما غر النظر تطلعت بقلبي وهو مرتاها نصيبا لما شيئا كامن عيني ثم صدرناها وقالت
لي وقد صرنا الى عين قصدناها بذلك العين فاكحلها بطلعتها ومجريها والقصة هي اجتماع اربعة
استخدام في قوله بذلك العين الخ ان المراد بذلك الذهب فاكحل عينك الباصرة بطلعة عين الشمس و
مجرى العين الجارية من الماء **سؤال حكمي** ان قيل ما السبب المخصص لاختصاص الاجسام بصورها
النوعية مع ان الهيولى وصورتها الجسمية مشتركة بين الكل عند المشائيين المثبتين للهيولى وكذا الجسمية
المطلقة عند الرواقيين مشتركة بين الكل فلا بد لاختصاص كل جسم نوعي بصورته النوعية من سبب بل
هذا الاشكال يجري في اختصاص كل شخص بصورته الشخصية فان الهيولى والصورة الجسمية والصورة
النوعية مشتركة بين افراد كل نوع فلا بد من اختصاص كل شخص بعوارضه الشخصية وتشخصه الخاص دون
تشخصات الاشخاص الاخر من سبب مخصص قلنا سبب الاختصاص اما في الاجسام الفلكية فظاهر لان مادة
كل فلك مخالفة بالماهية لمادة الفلك الاخر فكل مادة فلكية لا يقبل الا الصورة التي حصلت فيها واما
في الاجسام العنصرية المركبة فسبب الاختصاص بالصورة النوعية والشخصية هو من المادة العنصرية قبل حدوث
كل صورة نوعية منها كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة النوعية اللاحقة
لاجل تاثيرات الحركات الفلكية وكذا كل صورة نوعية كانت متصفة بصورة شخصية استعدت لاجلها
بعد التاثيرات الفلكية لقبول صورة شخصية اخرى فاتصاف كل مادة بصورة شخصية قبلها وتاثير فلكي
الى ان ينتهي الى الاجسام الاولية واما في الاجسام العنصرية البسيطة الاولى كالنار والهواء والماء والارض
التي لم يسبق على صورها النوعية صورة اخرى فسبب الاختصاص فيها هو اختلاف وضع مادة كل
بصورته الجسمية في بعد وقربها بالنسبة الى الفلك قربا وبعدا فان الاقرب اليه استعد لقبول الصورة
النارية وما بعده للصورة الهوائية وهكذا الى ان الجزء الابعد منها استعد لقبول الصورة الارضية

مستند الى صورة شخصية صح

مسئلة صرفية ان قيل قد اجمع الصرفيون على ان تصغير عبد عبيد لا عويد بالرد الى الاصل مع ان القاعدة تقتضى الرد اليه فما العلة فى ذلك قلت قد قال بعضهم فى تعليله انه لما فرق بينه وبين عود فى التكسير حيث قيل اعباد فى تكسير عبد وفى عود اعواد فرق بينهما فى التصغير والتكسير من باب واحد واعترض بانه لو صح هذا التعليل لوجب الفرق بين عود اللهو وعود الخشب فى التصغير لكنهم لم يفرقوا بينهما **بيان** الملازمة انه فرق بينهما فى التكسير فقيل فى الاول اعواد وفى الثانى عيدان ولقائل ان يمنع الملازمة اذ لا يلزم من الفرق بين عود وعبيد فى التصغير مع اختلاف صيغتى المكبرين الفرق بين عود اللهو وعود الخشب مع اتفاق صيغتهما **مسئلة نحوية** قد ذكروا ان شرط نصب المفعول له مقارنته لعامله فى الوجود والظاهر ان مراد النحاة ان المتكلم انما يصح له النصب اذا قصد المقارنة فى الوجود وان لم يتحقق المقارنة خارجا اذ لو اشترط المقارنة فى الواقع لكان قولنا ضربته تاديبا مثلا اذا لم يحصل التاديب لحنا مع ان امثاله واقع فى كلامهم **مسئلة اخرى** اختلفوا فى ان ضمير النكرة نكرة او معرفة فى مثل قولك جائنى رجل وضربته فقال بعضهم انه نكرة لان مدلوله كمدلول المرجوع اليه وهو نكرة فوجب ان يكون الراجع ايضا نكرة اذ التعريف والتنكير باعتبار المعنى وقال القوم انها معرفة وهو الاصح لان الهاء فى ضربته لبست شايعة شياع رجل لانها تدل على الرجل الجائى خاصة لا على اى رجل والذى يحقق ذلك انك تقول جائنى رجل ثم تقول اكرم الرجل ولا يعنى بالرجل سوى الجائى ولا خلاف فى ان معنى الرجل معرفة فيجب ان يكون الضمير ايضا معرفة فيجب ان يكون الضمير ايضا معرفة لانه بمعناه ويعلم من هذا الجواب شبهة من زعم انه نكرة اعنى قوله ان مدلوله كمدلول مرجوعه **قال الله سبحانه** انى ارى سبع بقرات سمان ياكلهن سبع عجاف وسبع سنبلات خضر واخر يابسات ان قيل هل من فرق بين ايقاع سمان صفة للمميز بالكسر وهو بقرات وبين ايقاعها صفة للمميز بالفتح وهو سبع بان يقال سبع بقرات سمانا **قلنا** نعم بينهما فرق ذكره صاحب الكشاف وهو انك اذا اوقعتها صفة لبقرات فقد قصدت الى تمييز السبع بنوع من البقرات وهى السمان منهن لا بجنسهن ولو وصفت بها السبع لقصدت الى تمييز السبع بجنس البقرات لا بنوع منها ثم رجعت فوصفت المميز بالجنس بالسمن وعلى ذلك الحال فى سبع سنبلات خضر وساير التراكيب التى من هذا القبيل **خبر الاخبار المشهورة** من عبد الله فهو كافر الظاهر ان عبد بكسر الباء بمعنى جحد كما صرح به اهل اللغة فالمعنى ظاهر وان كان بفتح الباء وكان بمعناه الظاهر فالمراد ان من عبد لفظ الله اى كان معبوده هذا اللفظ من دون انتقال الى مسماه الذى هو الذات المستجمع لجميع

صفات الكمال كان كافرا وكذا المعنى ويتبادر من قولهم من عرف الله فهو كافر ويمكن ان يكون المراد
ان من عرف الله حق المعرفة كان ملحدا وكافرا عند عامة الناس كما قال الجنيد لا يكون الموحد موحدا
حتى يقول الف صديق بانه زنديق **ومن العبارات المشهورة** ان لله الها فوقه والظاهر
ان لفظة الهاء فى لله اصلها التاء وقد قرأتها عند الوقف فيكون المعنى ان للاله اى الصنم الها حقيقيا
وموجدا او معبودا هو فوقه **سؤال منطقى** ان قيل اذا سئل عن المشتق فالجواب بمشتق اخر هل
يكون تعريفا بالاخذ لاشتقاق بما خذ الاشتقاق او تعريفا النفس المشتق بالمشتق قلت ان السؤال
عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فح ان اجيب بمشتق اخر فذلك يكون تعريفا للماخذ الاشتقاق بماخذ
الاشتقاق وقلما يكون السؤال فى هذا المقام بلفظ المشتق منه لان مفهوم الصيغة معلوم لكل احد
وانما الاستفسار ليعلم مفهوم ماخذ اشتقاقه مثلا اذا اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك يعني الحركة
فيجاب بانها الخروج من القوة الى الفعل على التدريج فان قيل وما المتحرك واجيب بانه الخارج من
القوة الى الفعل فذلك تعريف بالحقيقة للحركة بالخروج لانه المحتاج الى التعريف دون مفهوم الصيغة
لانه معلوم لكل احد وقد يكون السؤال عما صدق عليه المشتق الذى علم بوجه ما ويراد ان يعلم بحقيقته
او بوجه اخر فح ان اجيب بمشتق اخر لا يكون ذلك تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق بل يكون
تعريفا المصداق المشتق بمصداق مشتق اخر مثلا اذا علم الانسان بوجه الضحك اى علم انه الضاحك ثم
سئل عن مصداق الضاحك انه هو الانسان ليعلم بحقيقته او بوجه اخر فيقال ما الضاحك فالجواب
بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة اذ لا يمكن حملها عليه بل هو تعريف لمصداق الضاحك بمصداق
الكاتب **سؤال اخر** ان قيل ما الفرق بين المعدوم المطلق والكليات الفرضية كاللاشئ واللا
ممكن وبين سائر الممتنعات كشريك البارى واجتماع النقيضين قلت الفرق بينهما ان المعدوم المطلق
والكليات الفرضية لا افراد لهما اصلا اى لا خارجا ولا ذهنا اذ المعدوم المطلق هو المفهوم الذى يتصور
وينسب اليه جميع انحاء الشيئية ومعلوم ان مثل ذلك المفهوم لا يتصور له فرد فى الذهن واما مثل شريك
البارى فانه اذا تصور فى النفس يتصور له افراد ايضا وان كانت ممتنعة وكذا اجتماع النقيضين فيمكن
ان يدخل افراده فى الذهن كاجتماع الزوج والفرد والسواد والبياض مثلا وان كانت ممتنعة فى
الخارج لا يقال ان مثل شريك البارى واجتماع النقيضين من افراد المعدوم المطلق لانا نقول ان مفهوم
المعدوم المطلق هو ما نسب اليه جميع انحاء العدم منسوبا وما يدخل فى الذهن وان كان ممتنعا
لا يكون جميع انحاء العدم منسوبا اليه لوجوده فى الذهن فلا يكون فردا له وكذا لا يكون فردا للاشئ

قوله فهو مطلق
بان الامر نحو الاولى
ان يسأل عن نفس
المشتق منه

قوله الفرق
اى انحاء العدم
جميع انحاء العدم
واللاشئ
... منه

لوجود الشيئية له في الذهن ومفهوم الممتنع ايضا مثل شريك الباري لا مثل المعدوم المطلق اذ له افراد ذهنية كشريك الباري واجتماع النقيضين وغيرهما اذ هو المفهوم الذي يتصور ويحكم عليه باستحالته في الخارج له في الذهن افراد كثيرة بخلاف المعدوم المطلق فانه لا يتصور له افراد كما

تم **فائدة نحوية** قد يخفف ان بالكسر وهي المخففة من المثقلة وح يبطل عملها ويهمل عند مكون اسمها وخبرها مرفوعين على الابتدائية والخبرية وح يلزم ان يدخل اللام على خبرها ويسمى اللام الفارقة لانها تفرق بين ان المخففة وان النافية مثل ان هذان لساحران وان كل لما متاع الحيوة الدنيا وان وقع بعدها فعل لا بد ان يكون من الافعال النواسخ للمبتدأ كافعال الناقصة والمقاربة وافعال القلوب نحو وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم لما وان وجدنا اكثرهم لفاسقين وقد يخفف ان بالفتح فلا يهمل عن العمل بل يكون اسمها ضمير شان مستترا وخبرها الجملة المذكورة مثل علمت ان زيد قائم اي انه هو زيد قائم فهو اسمها وزيد قائم خبرها **تمهيد** المكان يذكر في هذا الكتاب بعض المشكلات الحسابية التي يتوقف حلها على بعض القواعد الاربع المعروفة اعني قاعدة الاربعة المتناسبة وقاعدة الخطائين وقاعدة العمل بالعكس المسمى بالتحليل وقاعدة الجبر والمقابلة فنشرحها الا الى بيانها ليستحضرها الناظرون ويسهل عليهم حل هذه المشكلات المتفرعة عليها فنقول **اما الاربعة المتناسبة** فهي ما نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثالثها الى رابعها ويلزمها مساواة مسطح الطرفين لمسطح الوسطين كما برهن عليه فاذا جهل احد الطرفين او احد الوسطين فاقسم مسطح الطرفين على الوسط المعلوم او الطرفين على الطرف المعلوم فالخارج في الصورتين هو المطلوب في السؤال اما يتعلق بالزيادة والنقصان او بالمعاملات ونحوها امثال الاول نحو اي عدد اذا زيد عليه بعضه ثلثه مثلا والطريق ان تأخذ مخرج الكسر ويسمى المأخذ وتتصرف فيه بحسب السؤال فما انتهت اليه يسمى الواسطة فيحصل معك معلومات ثلثة المأخذ وهو في المثال اربعة والواسطة وهو الخمسة والمعلوم وهو ما اعطاه السائل بقوله صار كذا اعني الثلثة في المثال ونسبة المأخذ وهو الاول الى الواسطة وهو الثاني كنسبة المجهول وهو الثالث الى المعلوم وهو الرابع كما لا يخفى وحينئذ فاضرب المأخذ اعني الاربعة في المعلوم وهو الثلثة واقسم الحاصل وهو اثنا عشر على الواسطة ليخرج المجهول وهو اثنان وخمسا فانها عدد لو زيد عليه ربعه اعني ثلثة اخماس يصير ثلثة **واما مثال الثاني** فكما لو قيل خمسة ارطال بثلثة دراهم رطل انه كم بخمسة ارطال المسعر والثلثة السعر والرطل الثمن والمسؤل

[illegible]

عشر الثمن ونسبة المسعر الى السعر كنسبة الثمن الى الثمن فالمجهول الرابع فاقسم مسطح الوسطين وهو اربعة
على الاول وهو خمسة يخرج درهم وخمس وظاهر ان نسبة الخمسة الى الثلث كنسبة اثنين الى واحد وخمس اذ
الخمسة مثل الثلث وثلثاه فكذا الرطلان مثل درهم وخمس وثلثاه ولو قيل كم رطلا بدرهمين فالمجهول
ح المثمن وهو الثالث فاقسم مسطح الطرفين وهو عشرة على الثاني وهو الثلث يخرج ثلثون وثلث
وهما مثل اثنين وثلثاه كما ان الخمسة كذلك بالنسبة الى الثلث ومن هنا اعلم انه لم يفهم من اخر السؤال
في عنه ببسنه ونقسم الحاصل على جنسه **واما العمل بالخطائين** فهو ان تفرض المجهول
ما شئت وتسمية المفروض الاول وتتصرف فيه بحسب السؤال فان طابق فهو المطلوب وان اخطأ بزيادة
عن المسؤل عنه او نقصان فهو الخطأ الاول ثم تفرض اخر وهو المفروض الثاني فان اخطأ فهو الخطأ الثاني
ثم اضرب المفروض الاول في الخطأ الثاني وتسمية المحفوظ الاول والمفروض الثاني في الخطأ الاول وتسمية
المحفوظ الثاني فان كان الخطأان زائدين او ناقصين فاقسم الفصل بين المحفوظين على الفضل بين
الخطائين وان اختلفا بمجموع المحفوظين الى مجموع الخطائين ليخرج المجهول فلو قيل اي عدد اذا زيد عليه
ثلثاه ودرهم حصل عشرة فان فرضته تسعة فالخطأ الاول ستة زائدة او ستة فالخطأ الثاني واحد زائد
فالمحفوظ الاول تسعة حاصل من ضرب المفروض الثاني وهو الستة في الخطأ الثاني وهو الستة ايضا
ولكون الخطائين زائدين تقسم الفضل بين المحفوظين وهو سبعة وعشرون على الفضل بين
الخطائين وهو خمسة يكون الخارج خمسة وخمسين لو قيل اي عدد زيد عليه ربعه
وعلى الحاصل ثلثه حاصله تنقص من المجتمع خمسة ردا نه عاد الاول الثالث كان قبل زيادة الربع فلو
فرضته اربعة اخطأت بواحد ناقصا او ثمانية فثلثة زائدة ويكون الخطائين مختلفين تقسم مجموع
المحفوظين وهو عشرون على مجموع المحفوظين هو عشرون على مجموع الخطائين وهو اربعة
يكون الخارج خمسة هو المطلوب **واما العمل بالعكس** ويسمى بالتحليل والتعاكس ايضا
وهو العمل بعكس ما اعطاه السائل فان ضعف فنصف او زاد فانقص او ضرب فاقسم او جذر
فربع او عكس فاعكس مبتدئا من اخر السؤال ليحصل الجواب فلو قيل اي عدد لو ضرب في نفسه وزيد
على الحاصل اثنان وضعف وزيد على الحاصل ثلثة دراهم وقسم المجتمع على خمسة وضرب الخارج
في عشرة حصل خمسون فاقسم الخمسين على العشرة واضرب الخمسة في مثلها وانقص من الحاصل ثلثة و
نصف الاثنين والعشرين وانقص من احد عشر اثنين وجذر التسعة وهو الثلثة هو الجواب ولو
قيل اي عدد لو زيد عليه نصفه وادبعة دراهم وعلى الحاصل كذلك بلغ عشرين فانقص الاربعة من

الباب السادس في العمل بالخطأين

الاول وهو التسعة الخطأ الثاني وهو واحد والمحفوظ الثاني ستة وثلثون حاصلة من ضرب المفروض الثاني

الباب السابع في العمل بالعكس

العشرين ثم انقص ثلث ستة عشر منها لانه النصف المزيد فانه اذا زيد على الشيء بنصفه كان ثلث
المجموع مساويا للنصف المزيد ولو زيد عليه ثلثه كان ربع المجموع مساويا للثلث المزيد وهكذا وعلى
اي حال اذا نقص ثلث ستة عشر منه بقي عشرة وثلثان ثم انقص منه اربعة من الباقي ثلثه لما ذكر
يبقى ستة وثلثان وهي اربعة اتساع وهو الجواب **واما الجبر والمقابلة** فبيانه يتوقف على مقدمة
وهي ان المجهول في باب الجبر والمقابلة يسمى شيئا وجذرا ومضروبه في نفسه مالا ومضروبه كعبا ومضروبه
مال مال ومنه مال الكعب ومنه كعب كعب ومنه مال مال كعب ومنه مال كعب كعب ومنه كعب كعب كعب
هكذا الى غير النهاية فتاسع المراتب مال مال الكعب وثامنها مال كعب الكعب وعاشرها مال مال و
كعب الكعب وهكذا والكل متناسبة صعودا ونزولا فنسبة مال المال الى الكعب كنسبة الكعب الى
المال والمال الى الشيء والشيء الى الواحد والواحد الى جزء الشيء وجزء الشيء الى جزء المال وجزء المال الى جزء
الكعب وجزء الكعب الى جزء مال المال وهكذا وجزء كل مرتبة ما يكون نسبته الى الواحد كنسبة الواحد
الى تلك المرتبة فيكون الواحد واسطة في النسبة والوضع بين جزء كل مرتبة وتلك المرتبة فعلى هذا
لو كان الشيء ثلثة فجزؤه ثلث اذ نسبة الثلث الى الواحد كنسبة الواحد الى الثلثة التي هي الشيء وجزء
المال التسع اذ نسبته الى الواحد كنسبة الواحد الى التسعة التي هي المال وجزء الكعب ثلث تسع اذ نسبته
الى الواحد كنسبة الواحد الى السبعة والعشرين التي هي الكعب وهكذا فعلى هذا جزء الشيء بالنسبة
الى الواحد كنسبة الواحد الى الشيء وجزء المال بالنسبة الى جزء الشيء كذلك النسبة بعينها وجزء الكعب
بالنسبة الى جزء المال تلك النسبة ايضا وجزء مال المال بالنسبة الى جزء الكعب تلك النسبة وهكذا الى غير
النهاية واذا اردت ضرب جنس في آخر فالاول خامسه والثاني سبعا والمجموع اثنى عشر والحاصل كعب
كعب الكعب لانه رابعها وهو في الثانية عشر وجزء مال الكعب في جزء الكعب الاول خامس والثاني
ثالث فالحاصل جزء مال كعب كعب وهو في الثامنة او في طرفين فالحاصل ان من جنس الفضل في
الطرف ذي الفضل فجزء مال المال في مال الكعب الحاصل الجذر وجزء كعب كعب الكعب في مال مال
الكعب الحاصل جزء المال ان لم يكن فضل فالحاصل من جنس واحد واذا اردت قسمة جنس في آخر فهو
على عكس الضرب بمعنى اذا كان المقسوم والمقسوم عليه في طرف واحد اخذنا بالفضل فان كان الفضل
للمقسوم كان الخارج من مرتبة تلك العدة اي مرتبة الفضل في هذا الطرف صعودا ونزولا وان
كان الفضل للمقسوم عليه كان الخارج من مرتبة الفضل من الطرف الآخر مثاله قسمنا مال كعب كعب على
مال كعب فالمقسوم في المرتبة الثامنة من الصعود والمقسوم عليه في الخامسة منه والفضل ثلثة وهو من جانب

[illegible]

المقسوم

المقسوم فالخارج ما في المرتبة الثالثة من الصعود وهو الكعب ولو عكسنا صار الفضل للمقسوم عليه
فالخارج ما في المرتبة الثالثة التي في طرف النزول له وهو جزء الكعب مثال اخر من طرف الصعود قسمنا مال الكعب
على الكعب فالمقسوم في المرتبة الخامسة من الصعود والمقسوم عليه في الثالثة والفضل للمقسوم وهو اثنان
فخارج القسمة في المرتبة الثانية من هذا الطرف اعني طرف الصعود وهو المال ولو عكسنا وصار الفضل
للمقسوم عليه كان الخارج جزء مال هذا اذا كان المقسوم والمقسوم عليه كلاهما في طرف الصعود واما اذا كان
كلاهما في طرف النزول فمثاله قسمنا جزء مال الكعب على جزء الكعب فالمقسوم في المرتبة الخامسة من النزول
والمقسوم عليه في الثالثة منه والفضل اثنان وهو للمقسوم فالخارج في المرتبة الثانية من هذا الطرف اعني
طرف النزول وهو جزء المال ولو عكسنا اي قسمنا جزء الكعب على جزء مال الكعب وكان الفضل للمقسوم
عليه كان الخارج في المرتبة الثانية من الطرف الاخر اعني طرف الصعود وهو المال واما اذا كان المقسوم
والمقسوم عليه كل منهما في طرف جمعنا مرتبتهما وكان الخارج في مرتبة ذلك العدد من طرف المقسوم مثلا لو
قسمنا جزء مال الكعب على كعب الكعب جمعنا الخمسة والستة حصل احد عشر فالخارج ما في تلك المرتبة
من جانب المقسوم وهو جزء مال كعب كعب كعب وفي العكس مال كعب كعب كعب مثال اخر قسمنا مال
الكعب على جزء الكعب حصل الخارج مال كعب الكعب وفي عكسنا حصل الخارج جزء مال كعب كعب وان
لم يكن فضل فالخارج من جنس الواحد والسر في كون الخارج من القسمة في صورة الاختلاف في الطرف
من جانب المقسوم صعودا او نزولا يظهر بملاحظة تعريف كل من الضرب والقسمة وكونها عكسا له ثم لو
رد كل من المضروب والمضروب فيه والمقسوم والمقسوم عليه في هذا الباب اي في اصطلاح الجبر والمقابلة
الى الاعداد الصحاح في جانب الصعود والى الكسور في جانب النزول على النسبة التي بينها كان الحاصل
في الخارج على ما تقتضيه القواعد الحسابية في الضرب والقسمة وكان الحاصل او الخارج مطابقا
لما بازائه من الحاصل او الخارج في اصطلاح الجبر والمقابلة مثلا اذا فرض الشيء ثلثة يكون المال تسعا
والكعب سبعة وعشرين وجزء الشيء ثلثا وجزء المال تسعا وجزء الكعب ثلث تسع فحاصل ضرب الثلثة في
نفسها هو التسعة التي بازاء المال كما ان حاصل ضرب الشيء في نفسه هو المال وحاصل ضرب الثلثة
في التسعة وهو سبعة وعشرون التي بازاء الكعب كما ان حاصل ضرب الشيء في المال هو الكعب
وحاصل ضرب الثلث الذي بازاء جزء الشيء في نفسه هو التسع الذي بازاء جزء المال كما ان حاصل
ضرب جزء الشيء في نفسه هو جزء المال وحاصل ضرب الثلث في التسع هو ثلث التسع الذي بازاء
جزء الكعب كما ان حاصل ضرب الشيء في جزء المال هو جزء الكعب وقس على ذلك سائر مراتب الضرب

صعودا او نزولا مع الاتفاق في الطرفين او الاختلاف فيه وكذا حال القسمة صعودا ونزولا مع الاتفاق والاختلاف ثم لما كانت الجبر والمقابلة التي انتهينا اليها فكانت كما مخصوصة في المسائل الستة لانه وكان بناؤها على الاعداد والاشياء والاموال فالاستخراج المتمم يتوقف على ضرب بعض هذه الاجناس في بعض وقسمة بعضها على بعض وقد يقع في احد الطرفين او كليهما استثناء ويسمى المستثنى منه زائدا والمستثنى ناقصا وضرب الزائد في مثله والناقص في مثله زائد والمختلفين ناقص فاذا اردت ضرب الاجناس بعضها في بعض واستثنيت الناقص من الزائد فضرب عشرة اعداد وشيء في عشرة اعداد الا شيء مائة اعداد الا مالا لانه مضروب عشرة اعداد في عشرة اعداد مائة اعداد وهي زائدة ومضروب شيء في عشرة اعداد وهي ايضا زائدة ومضروب شيء في الا شيء الا مالا وهي ناقصة فمضروب الا شيء في عشرة اعداد الا عشرة وهو ايضا ناقص فاسقط عشرة اعداد الناقصة من عشرة اعداد الزائدة يبقى مائة اعداد الزائدة والا مال الناقص ومضروب خمسة اعداد الا اشياء في ستة اعداد الا اشياء خمسة وثلثون عددا ومال الا اثنى عشر شيئا ووجهه ظاهر مما ذكر ومضروب اربعة اموال وستة اعداد الا شيئين في ثلثة اشياء الا خمسة اعداد اثنى عشر كعبا وثمانية وعشرون شيئا الا ستة وعشرين مالا وثلثين عددا ومضروب المال في الشيء كعب فمضروب اربعة اموال في ثلثة اشياء اثنا عشر كعبا وهو زائد ومضروب ستة اعداد في ثلثة اشياء ثمانية عشر شيئا وهو ايضا زائد ومضروب الا شيئين في الا خمسة اعداد عشرة اشياء وهو ايضا زائد فمجموع الاشياء الزائدة ثمانية وعشرون ومضروب اربعة اموال في الا خمسة اعداد الا عشرون مالا وهو ناقص ومضروب ستة اعداد في الا خمسة اعداد الا ثلثون عددا وهو ايضا ناقص ومضروب الا شيئين في ثلثة اشياء الا ستة اموال وهو ايضا ناقص فمجموع الاموال الناقصة الا ستة وعشرون مالا فالحاصل اثنا عشر كعبا وثمانية وعشرون مالا الا ثلثين عددا واذا اردت القسمة بطلب ما اذا ضرب في المقسوم عليه ساوى المقسوم فيضرب عدد جنس المقسوم على عدد جنس المقسوم عليه فيخرج عدد الخارج من الجنس الذي علم بما نقلنا من النقضة بل المذكور **واذا عرفت** تلك المقدمات **فاعلم** ان كل مجهول يستخرج بالجبر والمقابلة فانما يكون باحدى المسائل الستة التي ثلثة منها بالمفردات وثلثة اخرى بالمقترنات انك متصل الاكثار المحاسبين الى اكثرها والعمل المشترك في الكل بعد السؤال عن المجهول ان تفرض المجهول شيئا وتعمل ما تضمنه السؤال حتى الحاصل للمسؤول المنتهي الى المعادلة والطرفين والاستثناء بكمله ويزاد مثل ذلك على الاخر وهو الجبر والاجناس المجانسة المتشابهة في الطرفين يسقط منهما في

وعشرون شيئا الآسية

المقابلة وقد عرفت ان بنا الجبر والمقابلة على اجناس ثلثة وهي الاعداد والاشيا والاموال فالمعادلة
اما بين جنس وجنس وهي الثلثة المسماة بالمفردات التي يقع المعادلة في اولها بين الاعداد والاشيا
وفي الثانية بين الاشيا والاموال وفي الثالثة بين الاعداد والاموال واما بين جنس وجنسين وهي
الثلثة المسماة بالمقترنات التي يقع المعادلة في اولها بين العدد وبين الاشيا والاموال وفي الثانية
بين الاشيا وبين العدد والاموال وفي الثالثة بين الاموال وبين العدد والاشيا وفي كل من الست
عمل خاص يحصل به المطلوب فالاولى من المفردات وهي التي ينتهي فيها العمل المنتهي الى المعادلة بين العدد
والاشيا فيعدل العدد الاشيا والعمل الخاص فيها ان تقسم العدد على عدد الاشيا ليخرج الشي المجهول
مثاله اقر لزيد بالف مضفا ما لعمرو ولعمرو بالف الا نصف ما لزيد فالكل منهما فرضنا لزيد شيئا
فلعمرو الف الا نصف شي فلزيد الف مضفا الا ربع شي وزيادة ربع شي على الطرفين الاخر يعدل الف
وخمسمائة شيئا وربعا واذا قسمنا الفا وخمسمائة على واحد وربع اعني عدد الاشيا خرج الف ومائتان
فلزيد الف ومائتان ولعمرو اربعمائة
الثانية من المفردات
ان يقع المقابلة بين الاشيا
والاموال فيعدل الاشيا اموالا فاقسم عدد الاشيا على عدد الاموال ليخرج الشي المجهول ومثالها اولاد
انتهبوا تركة ابيهم وكان الذكور بان اخذ الواحد منهم دينارا والاخر دينارين والاخر ثلثة وهكذا من ابتدا
فاسترد الحاكم ما اخذوه وقسمه بينهم بالسوية فاصاب كل واحد سبعة فكم الاولاد والدنانير قال
شيخنا البهائي عليه الرحمة في استخراجه فرضنا الدنانير شيئا وخذ طرفيه اعني واحدا وشيئا واضربه في نصف
الشي يحصل نصف مال ونصف شي لان مضروب الواحد في نصف الشي هو نصف الشي ومضروب الشي
في نصف الشي هو نصف المال وهو اعني نصف مال ونصف شي هو عدد الدنانير لان مضروب الواحد
مع اي عدد في نصف هذا العدد يساوي مجموع الاعداد المتوالية من الواحد اليه فاقسم عدد الدنانير
على شي فهو عدد الجماعة كما قال المسائل فاضرب السبعة في الشي وهو المقسوم عليه يحصل سبعة
اشيا تعدل نصف مال ونصف شي بعد الجبر والمقابلة تكميل سبعة اشيا اربعة عشر شيئا وتكميل
نصف مال ونصف شي مالا وشيئا واسقاط الشي من المال وشي كذا من اربعة عشر شيئا يبقى في احد الطرفين
مال واحد وفي الاخر ثلثة عشر شيئا فالمال يعدل ثلثة عشر شيئا فالشي ثلثة عشر وهو عدد الاولاد واذا ضربنا
في سبعة يحصل احد وتسعون وهو عدد الدنانير ولا يخفى ان المطابق للعمل المذكور ان نفرض هنا الاولاد
شيئا لا عدد الدنانير اذ من جمع عدد الاولاد يحصل عدد الدنانير وليس يحصل عدد الدنانير من جمع عدد
فانا للازم من القاعدة المذكورة وهو كون مضروب الواحد مع اي عدد في نصف ذلك العدد مساويا

والاموال وفي الثانية بين الاعداد والاموال او بين جنس وجنسين وهي الثلثة المسماة بالمقترنات التي يقع المعادلة في اوليها بين العدد وبين الاشياء والاموال وفي الثانية بين الاشياء …

لمجموع الاعداد المتوالية من الواحد اليه ان يكون مضروب الواحد مع عدد الجماعة في نصف عدد هم مساويا
لمجموع الاعداد المتوالية من الواحد اليه اى الى عدد الدنانير فانها اكثر من عدد الدنانير بكثير مثلا
اذا فرض ان عدد الدنانير خمسة وخمسون وعدد الاولاد عشرة فلا ريب في ان مضروب الواحد مع
العشرة في نصف العشرة مساو اى مجموع الاعداد المتوالية من الواحد الى العشرة وهو خمسة وخمسون
وهو عدد الدنانير وليس مضروب الواحد مع عدد الدنانير اعنى خمسة وخمسين في نصفه هو خمسة
وخمسين الذى هو عدد الدنانير وعلى هذا فما ذكره شيخنا المذكور من فرض الدنانير شيئا وضرب
الواحد مع الشيء في نصف الشيء وكون الحاصل اعنى نصف مال ونصف شيء هو عدد الدنانير غير
صحيح والتحقيق في هذا المقام انه يمكن ان يفرض كل من الدنانير والاولاد شيئا والعمل الذى ذكره الشيخ
وهو المطابق لفرض الاولاد شيئا كما صرح به اخيرا بان الشيء هو عدد الجماعة وبيانه بوجه
اوضح انا نفرض عدد الاولاد ونأخذ طرفيه اعنى الواحد والشيء ونضرب في نصف الشيء يحصل
نصف مال ونصف شيء وهو بيانه مجموع الاعداد المتوالية من الواحد الى الشيء الذى هو عدد الجماعة
للقاعدة المذكورة فهذه المجموع اعنى نصف مال ونصف شيء هو عدد الدنانير وظاهر انه لو قسم عدد
الدنانير على الشيء الذى هو عدد الجماعة يخرج سبعة كما قال السائل فعلى تعريف القسمة اذا ضرب السبعة
اعنى الخارج من القسمة في الشيء اعنى المقسوم عليه يحصل المقسوم سبعة اشياء فيكون المقسوم وهو عدد
الدنانير نصف مال ونصف شيء يعدل سبعة اشياء نصف مال ونصف شيء وبعد الجبر بتكميل سبعة
اشياء بان يصير اربعة عشر وتكميل نصف مال ونصف شيء بان يجعل مالا وشيئا والمقابلة باسقاط
شيء من الطرفين يعدل مال ثلثة عشر شيئا فاذا قسمنا ثلثة عشر على الواحد الذى هو عدد المال يخرج
ثلثة عشر وهو المجهول اعنى عدد الاولاد واذا ضربناه في سبعة يحصل احد وتسعون وهو عدد
الدنانير وهذا على تقدير فرض عدد الاولاد شيئا ويمكن كما اشير اليه ان يفرض عدد الدنانير شيئا و
العمل ان نقسم الشيء الذى هو عدد الدنانير على سبعة فيخرج سبع الشيء وهو عدد الاولاد فاذا جمعناه
اى جمعنا الاعداد المتوالية من الواحد اليه بان يزيد عليه واحدا ونضرب في نصف سبع الشيء يحصل نصف
سبع الشيء اى جزء من اربعة عشر جزءا من الشيء وسبع نصف السبع من المال اى جزء من ثمانية وتسعين جزءا
من المال وتكتب صورتها هكذا منـ ١/٩٨ ـه منـ ١/١٤ ـه وهذا الحاصل هو عدد الدنانير ويعادل الشيء
الشيء الذى هو عدد الدنانير بالفرض و ١٣/١٤ شيء مال ١/٩٨ وبعد تكميل الشيء بحيث يصير اربعة عشر شيئا معادلة
لشيء واربعة عشر جزءا من ثمانية وتسعين جزءا من المال فبعد تكميل المال بضرب السبعة في الطرفين

الى نصف العدد اى
عدد الجماعة وهو نصف الاعداد
المجموع اى مجموع الدنانير
وليس مضروب الواحد
مع عدد الدنانير في
نصف عددها مساويا
لمجموع الاعداد المتوالية
من الواحد اليه
ونصف خمسة وخمسين

يحصل التكميل والتحويل الى تلك النسبة يصير مال واحد معادلا لاحد وتسعين شيئا فاذا قسمنا عدد الاشياء يعني واحدا وتسعين على عدد المال وهو الواحد يخرج احد وتسعون وهو عدد المجهول الذي فرض شيئا اعني عدد الدنانير واذا قسمنا عدد الدنانير اعني احدا وتسعين على السبعة يخرج عدد الاولاد اعني ثلثة عشر وهو المط هذا ويمكن ان يستخرج امثال هذا السؤال بالخطائين بان نفرض العدد خمسة فالخطأ الاول ديناران ناقصة لان نصيب كل واحد ثلثة وخمسة عشر التي حصلت في قاعدة النظم لتسع اي حصلت من الواحد الى الخمسة والحال انه يجب ان يكون نصيب كل واحد سبعة ثم نفرض الاولاد تسعة فالخطأ الثاني اثنان كذلك اي ناقصا فالمحفوظ الاول عشرة والثاني ستة وثلثون ولكون الخطائين كليهما ناقصين ناخذ الفضل بين المحفوظين وهو ستة وعشرون ونقسم على الفضل بين الخطائين وهو اثنان فيخرج ثلثة عشر وهو المط وفي مثل هذا السؤال طريق اخر اسهل واخصر وهو ان نضعف خارج القسمة اي ما اعطى السائل في الحاصل اولا واحدا هو المطلوب ففي المثال المذكور اذا ضعفت السبعة التي اعطى السائل ونقص منه واحد يحصل ثلثة عشر وهو المط

الثالثة من المفردات ان يقع المعادلة بين العدد والاموال فيعدل عددا اموالا فاقسم العدد على عدد الاموال يجذر الخارج هو كشئ المجهول مثاله اذا اقر لزيد باكثر المالين الذين مجموعهما عشرون ومسطحهما ستة وتسعون فاحد المالين عشرة وشيئا والاخر عشرة الا شيئا فالمجهول هو الشئ ومسطحهما اعني مضروب احدهما في الاخر مائة الا مالا اذ مضروب احدهما في الاخر مائة الا مالا اذ مضروب عشرة في عشرة مائة ومضروب شئ في الا شئ الا مال ومضروب الشئ في عشرة عشرة اشياء ومضروب العشرة في الا شئ عشرة الا شئ وهما اي عشرة اشياء وعشرة الا شئ يتساقطان فيبقى الحاصل مائة الا مالا يعادل ستة وتسعين كما قال السائل وبعد الجبر باسقاط الا مال عن احد الطرفين وزيادة مال على الطرف الاخر والمقابلة بنقصان ستة وتسعين من مائة يعدل المال اربعة فاذا قسم الاربعة على واحد هو عدد المال يخرج الاربعة ايضا وجذر الخارج اثنان وهو الشئ المجهول فعشرة وشئ اثنا عشر وهو اكثر المالين وعشرة الا شيئا ثمانية وهو اقلهما فاكثر المالين الذي هو المقر به لزيد اثنا عشر وظ ان مضروب ثمانية في اثنا عشر هو ستة وتسعون ههنا ولو ابدل الستة والتسعون بخمسة وسبعين يخرج الشئ خمسة واكثر المالين خمسة عشر والاخر خمسة ولو قال مجموعهما عشرون ومسطحهما تسعة عشر فبعد الجبر والمقابلة يعادل المال احدا وثمانين فاذا قسم احد وثمانين على الواحد يخرج ايضا احدا وثمانون وجذره تسعة وهو الشئ المجهول فاكثر المالين تسعة عشر والاخر واحد واما المقترنات

فالأولى منها ان يقع المعادلة بين العدد وبين الاشيا والاموال معا فلعدد اشيا واموال فاكمل المال واحدا ان كان اقل منه ورده اليه ان كان اكثر وحول العدد والاشيا الى تلك النسبة بنفسه عدد كل على عدد الاموال ثم ربع نصف عدد الاشيا ورده على العدد وانقص من جذر المجموع نصف عدد الاشيا يبقى عدد المجهول مثاله اقر لزيد من العشرة بما مجموع مربعه ومضروبه في نصف باقيها اثنا عشر فافرضه شيئا فمربعه مال ونصف القسم الآخر خمسة الا نصف شيء ومضروب الشيء فيه خمسة اشيا الا نصف مال فاذا اسقط نصف المال بعضه لتكميل خمسة اشيا اثني عشر فمال وعشرة اشيا يعادل اربعة وعشرين نقصنا نصف عدد الاشيا والعدد بقي اثنان وهو المقر به وتوضيحه ان مربع نصف عدد الاشيا خمسة وعشرون وبزيادة العدد عليه يصير تسعة واربعين وجذره سبعة نقصنا منه نصف عدد الاشيا اعني خمسة بقي اثنان وهو المطلوب في هذا المثال انما هو للتكميل واما الرد فمثاله عدد ضرب في نفسه وزيد على الحاصل ضعفه واضيف المجتمع الى مضروب العدد في اثنا عشر حصل ثلثة وستون فبعد العمل ننتهي الى ثلثة اموال واثنا عشر شيئا تعدل ثلثة وستين وبعد الرد مال واربعة اشيا تعدل احدا وعشرين وعند تمام العمل يبقى ثلثة وهو المطلوب **والثانية منها** ان يقع المعادلة بين الاشيا وبين العدد والاموال فالاشيا تعدل عددا واموالا فبعد التكميل او الرد تنقص العدد من مربع نصف عدد الاشيا وتؤخذ جذر الباقي على نصفها او تنقصه منها فالحاصل هو الشيء مثالها عدد ضرب في نصفه وزيد على الحاصل اثنا عشر حصل خمسة امثال العدد فافرض العدد شيئا واضرب الشيء في نصفه يحصل نصف مال واذا زيد عليه اثنا عشر فالحاصل نصف مال واثنا عشر يعدل خمسة اشيا التي هي خمسة امثال الشيء المفروض وبعد التكميل يعدل مال واربعة وعشرون عشرة اشيا فانقص العدد اعني الاربعة والعشرين من مربع الخمسة التي هي نصف عدد الاشيا يبقى واحد وجذره ايضا واحد فان زدته على الخمسة او نقصته منها يحصل ستة او اربعة وهو المطلوب ولا يخفى انه يمكن ان يستخرج بهذه المسئلة اي بالثانية من المقترنات كل ما يمكن استخراجه بالثانية من المفردات فالمثال الذي تقدم فيها وهو قولنا اقر لزيد باكثر المالين الذين مجموعهما عشرون ومسطحهما ستة وتسعون واذا اردنا ان نستخرجه بهذه المسئلة اي بالثانية من المقترنات نفرض احد المالين شيئا والآخر عشرون الا شيئا فمسطحهما عشرون شيئا الا مالا يعدل ستة وتسعين وبعد التكميل يعدل عشرون شيئا ستة وتسعين ومالا فاذا انقصنا العدد وهو ستة وتسعون من مربع العشرة التي هي نصف عدد الاشيا اعني مائة يبقى اربعة جذرها اثنان فاذا زيد هذا الجذر على نصف عدد الاشياء ونقص منه يحصل اثنا عشر وثمانية

الاشيا ربع نصف عدد من جذر المجموع

وهو المطلوب **الثالثة من الثلث** اموال تعدل عددا واشيا فبعد التكميل او الرد نزيد مربع نصف عدد الاشيا على العدد وجذر المجموع على نصف عدد الاشيا فالمجتمع الشيء المجهول مثالها عدد نقص من مربعه وزيد الباقي على المربع حصل العشرة فافرض العدد المجهول شيئا واضرب في نفسه فيحصل المال وانقص الشيء من المال الذي هو مربعه وزد الباقي وهو المال الا شيئا على المربع معادلها لان الا شيئا عشرة فبعد الجبر باسقاط الا شيء وزيادة الشيء على الطرف الاخر والرد بجعل المالين مالا والعشرة خمسة والشيء نصف شيء يعادلها المال خمسة اعداد ونصف شيء ومربع نصف عدد الاشيا ربع الربع ثم زيد عليه العدد اعني الخمسة يصير خمسة ونصف ثمن وجذره اثنان وربع فاذا زيد عليه ربع عدد الاشيا وهو الربع يحصل اثنان ونصف وهو المطلوب لان مربعه ستة وربع فاذا نقصنا منه اثنين ونصفا يبقى ثلثة وثلثة ارباع فاذا زدناه ذلك على ستة وربع يحصل عشرة وقد تم بذلك ما اردنا ايراده من المسائل الست الجبريات حاشية يعلم ان الاشكال في استخراج المجهول لان بهذه المسائل الست انما هو في تحصيل المعادلة والعمل بما تضمنه السؤال حتى يؤدي اليها اذ العمل الذي يؤدي الى المعادلة يختلف باختلاف الاسولة فيحتاج الى نظر ثاقب وحدس صائب وامعان الفكر فيما اعطاه السائل وتصرف لذ فيما يؤدي الى المهم من الوسائل واما العمل الخاص بكل من تلك المسائل الست بعد حصول المعادلة فهو امر ظاهر معين لا صعوبة فيه وقد نظم هذه المسائل الست باعمالها الخاصة بالفارسية هكذا

في الاولين من المفردات دربيم ومعادلة چو كردد منسم اشيا و عدد عدد بران كن تقسيم چون مال عديل شي شد قسمت كن انشيء بمال وحفظ كن اين تعليم **و في الثالثة من المفردات** كو مال و عدد عديل گردد في الحال تقسيم نمای انعدد را بر مال بس جذر بگیر خارج قسمت را كان جذر لجواب باشد سوال **و في الاولى من المقترنات** چون گشت عدد بمال و اشيا همراه افزاى عدد بران مربع وانگاه از جذر جميع نصف اشيا كم كن مجهول تو خود ازو نماند و بالله بجواه **و قبل فيها ايضا** چون شد عددت عديل مال و اشيا ناشيا نصف نون نير تربيع نما وافزا بعدد جذر تمامي بر گير وان نصف نكر ذ رجذر ولاقي بنما **و قبل في الثلثة هكذا** در مقترنات جبرا زبعد رد و تكميل نازه بجواب هر يكي ابن از باصفا نصف عدد اشيا در هر سه مربع كن در اول و در ثالث ناشي بدستاري زان جذر بكن افزون نصف عدد اشيا وانرو بكا انجذر زان نصف كم شد مذكور ناهرد و جواب به دو مسئلۀ وسطى **واذا عرفت** هذه القواعد الاربع اعني الاربعة المتناسبة والخطائين والعمل بالعكس والجبر والمقابلة **فاعلم** ان ما يستخرج

چنين ... از وي در مسئلۀ انكار كرد ... وسط ...

منها من المشكلات الحسابية بعضها مما يمكن ان يستخرج من الاربع وبعضها من الثلاث او الاثنين منها او بعضها
بشيئين استخراج من واحدة منها ونحن نذكرها هنا بنذة من تلك الاسولة الحسابية مما يتكرر منه السؤال او شبهه
بالاشكال بالعربية او الفارسية نثرا او نظما حتى يحصل التمرن والاحالة للطلاب فيسهل عليهم التخرج
الجمع ومنها مسئلة مشهورة قد ذكروها في الكتب مختلفة وقد ذكرها العلامة الطوسي ره في
رسالته الجبرية لكن لا مناسبة لها بالمباحث الفقهية وذكرها العلامة الحلي في كتاب النهاية بعدما
كساها لباسا فقهيا بما ناسب مبحث البيع وذكرها شيخنا البهائي في الحبل المتين بعدما كساها لباسا
فقهيا بما ناسب مبحث الطهارة فنقررها على ما ذكره العلامة الحلي هو انه لو كان قطعة ارض بين شجرتين
قدرها اربعة عشر ذراعا وطول احد الشجرتين ستة اذرع وطول الاخرى ثمانية فاجتاز طير بينهما
وطار الى محل الطير طائران من رأس الشجرتين بالسوية اي طار اليه كل منهما متساويا
بحسب المسافة حتى تلاقيا عليه ثم بيعت القطعة من اثنين بثمن واحد صفقة واحدة لاحدهما من اصل الشجرة
القصيرة الى موضع الالتقاء اعني محل الطير والاخر منه الى اصل الشجرة الاخرى ثم خفي موضع الالتقاء فكم
قدر من الشجرة القصيرة الى موضع الالتقاء ومنه الى اصل الشجرة الطويلة من ذلك الارض ونقررها
على ما ذكره شيخنا البهائي هو انه حوض مستطيل طوله اربعة عشر شبرا وعرضها ثلثة اشبار وعمقه شبران
وعلى طرفي طوله شجرتان طول احدهما ستة اشبار وطول الاخرى ثمانية فسقط فيه جلد ميتة مستو
عمودا الى او نصفه الماء الى قسمين احدهما ازيد كثيرا والاخرى انقص منه ثم قطر من القسم الذي يلي الشجرة القصيرة
قطرة على احد الثوبين ومن القسم الذي يلي الطويلة قطرة على الثوب الاخر فطار الى الجلد طائران من
راسي الشجرتين طيرانا متساويا بحسب المسافة حتى تلاقيا عليه واخذاه وخفي علينا مكانه من الماء فلم ندر
هل كان موضع التلاقي اقرب الى القصيرة ام الى الطويلة فكيف السبيل الى معرفة ذلك فيصلى في الثوب
الطاهر ويجتنب النجس وهذه المسئلة مما يمكن ان يستخرج الاولى من المفردات وطريق الاستخراج على
التقدير بان نفرض ما بين اصل الشجرة القصيرة وموضع الالتقاء شيئا ومربعه مالا ومربع القصيرة
التي هي الستة ستة وثلثون فيكون المجتمع مالا وستة وثلثين وجذر المجتمع مقدار ما طار الطائر
لانه وتر القائمة فيكون مربعه مساويا لمربعي ضلعيها بشكل العروس فجذر مربعه هو بعينه جذر ضلعيه
اعني القصيرة والمسافة التي بين اصلها وموضع الالتقاء اربعة عشر الا شيئا ومربعه مائة وستة وتسعون
ومال الا ثمانية وعشرين شيئا ولكون الشجرة الطويلة ثمانية يكون مربعها اربعة وستون والمجموع مائتان
ستون ومال الا ثمانية وعشرين شيئا وهو يعدل لما لا وستة وثلثين لتساوي الوترين حيث طارا بالسوية

فالمجهول شي مع شي فيما بين اصل الشجرتين وموضع الالتقا

فان تساويهما يوجب تساوي مربعيهما وهو يوجب تساوي مربع الضلعين هو يوجب تساوي مجموع الضلعين ١٠٥
لمجموع الضلعين اى اصل المعادلة المذكورة فاذا جبرت وقابلت باسقاط الثمانية وعشرين من احد الطرفين
وزيادة على الطرف الآخر واسقاط المالين من الطرفين واسقاط ستة وثلثين من مائتين وستين بقي
مائتان واربعة وعشرون يعدل ثمانية وعشرين شيئا واذا قسمنا مائتين واربعة وعشرين على ثمانية
وعشرين يخرج ثمانية وهي ما فرض شيئا اعني ما بين القصيرة وموضع الالتقاء وبقي ما بينه وبين الطويلة
ستة فكل منهما عشرة ولا يخفى انه يمكن ان يستخرج المطلوب في هذه المسئلة اعني ما بين اصل كل من
الشجرتين وموضع الالتقاء من مجرد شكل العروس من دون احتياج الى عمل الجبر والمقابلة اذ بعد
تساوي الوترين وكون احد الضلعين ثمانية والآخر ستة وكون مربع العلم مساويا لمربعي الضلعين يلزم
مساواة مجموع الضلعين لمجموع الضلعين فاذا كان احد الضلعين من مربع ثمانية واحدهما من الآخر
ستة يلزم منه ان يكون الضلعان الباقيان منهما على عكس ذلك اي يكون الضلع الآخر من المربع
الذي احد ضلعيه ثمانية ستة ليحصل التساوي ولما امكن تعيين مقدار كل المسافتين اي المسافة بين
اصل القصيرة وموضع الالتقاء والمسافة بينه وبين اصل الطويلة بمجرد شكل العروس على النحو الذي
قررناه فيعلم الطويلة المسافة الاولى التي هي احد ضلعي المربعين من الثمانية التي هي احد ضلعي المربع الآخر لا
نظر الى تعاكسهما في الضلعين الآخرين بل هذا الاحتياج الى تأمل وبذلك يظهر ان طريق معرفة ما بين
موضع الالتقاء الى القصيرة او الطويلة امر بيّن وانما قطر القسم الذي بين القصيرة وموضع الالتقاء
هو الاربعة من الكرة في تأمل ويمكن ان يستخرج هذه المسئلة بالخطائين بان يفرض ما بين القصيرة
وموضع الالتقاء خمسة ابتداء وهو المفروض الاول فما بين الطويلة وبينه تسعة فمربع الضلعين
الاولين احد وستون ومربع الآخرين مائة وخمسة واربعون والتفاضل بينهما هو الخطأ الاول
لانه يجب تساويهما للتساوي حينئذ بينهما اعني الوترين لشكل العروس ثم نفرض اربعة مربعا مربعا الضلعين
الاولين اثنان وخمسون ومربع الآخرين مائة واربعة وستون فالخطأ الثاني مائة واثنا عشر والمحفوظ
الاول خمس مائة وستون والمحفوظ الثاني ثلثمائة وستة وثلثون والفضل بين المحفوظين مائتان
واربعة وعشرون وبين الخطائين ثمانية وعشرون وخارج القسمة ثمانية وهو ما بين القصيرة و
موضع الالتقاء فما بينه وبين الطويلة ستة وكل من الوترين عشرة وهو المطلوب **ومنها** حوض
يرسل فيه اربعة انابيب يملأه احدها في يوم والثانية في يومين والثالثة في ثلثة ايام والرابعة في
اربعة ايام ففي كم يمتلئ اذا فتحت جميعا [illegible] فائدة شرعية حوض له اربعة انابيب يملأه احدها

كو في يوم والاخرى كره في يومين والثالث في ثلثة ايام والرابع في اربعة فطلق شخص الانابيب الاربعة
اليه في اول النهار دفعة واحدة فخاف ان يتوضأ من ذلك الحوض في اول بلوغ ماء الكر فاراد ان يعرف
في اي وقت من النهار يبلغ الكرية ليتوضأ واستخراج هذه المسئلة ونظايرها بالاربعة المتناسبة
في غاية السهولة وطريقه في ان يقال لا ريب ان الاربع في يوم واحد على التقدير الاول نسبة امتلاء الحوض
ونصف سدس على الثاني بملأ كرين ونصف سدس الكر فنسبة يوم واحد الى اثنين ونصف السدس
كنسبة الزمان المجهول الى الحوض والى الكر واحدا فالمجهول احد الوسطين فاذا ضرب احد الطرفين وهو
الواحد ايضا كان الحاصل واحدا فاذا نسب الحاصل الى الوسط المعلوم وهو الاثنان ونصف السدس
كان النسبة بخمسين وخمسي خمس اذ المنسوب اليه اعني الواحد اثنا عشر نصف سدس وظاهر ان نسبة اثني
عشر الى خمسة وعشرين هي نسبة خمسين وخمسي خمس الى الواحد فالوقت المطلوب يكون بعد مضي خمسي
النهار وخمسي خمسه فاذا كان النهار اثني عشر ساعة مثلا يتوضأ بعد مضي خمس ساعات وخمس وربع
دقيقة وست وثلثين ثانية ويمكن ان يستخرج هذه المسئلة بوجوه اخر ذهبنا فيها الى اربعة متناسبة
او غيرها من القواعد الاربع وهو انه لما كانت الانابيب الاربع تملأ في يوم ما هو ضعف ما يملأ الاولى
ونصف سدس فما يملأ الاربع في يوم هو خمسة وعشرون جزءا من الاجزاء التي بها ما يملأ الاولى في
يوم اثني عشر كل جزء في جزء من اليوم فيملأ الاربع ما يملأ الاولى في يوم في اثني عشر جزء من اليوم **ومنها**
سمكة ثلثها في الطين وربعها في الماء والخارج منها ثلثة اشبار فكم اشبارها فهذه المسئلة يمكن استخراجها
بالقواعد الاربع وبالاربعة المتناسبة بنقط الكسر من مخرجهما اعني اثني عشر يبقى خمسة فنسبة الاثني عشر
اليها كنسبة المجهول الى الثلثة والخارج عن ضرب مسطح الطرفين هو ستة وثلثون على الوسط اعني
الخمسة سبعة وخمس وهو المطلوب وبالجبر والمقابلة افرض المجهول شيئا ان ذا الفي منه ثلث وربع اعني نصف
نصف سدس يبقى ربع شيء وسدس يعادل ثلثة من اولى المعادلة فاذا تممنا الثلثة على الربع والسدس
يخرج سبعة وخمس وهو المطلوب والخطائين نفرض المجهول اعني اشبار السمكة اثني عشر فاذا اسقطنا منها
ثلثها وربعها يبقى خمسة فالخطأ الاول اثنان وهو زايد ثم نفرضه اربعة وعشرين واذا اسقطنا منها ثلثها
وربعها يبقى عشرة فالخطأ الثاني سبعة زايدة ايضا المحفوظ الاول هو مضروب الاثني عشر في سبعة
اربعة وثمانون هو المحفوظ الثاني وهو مضروب اربعة وعشرين في اثنين ثمانية واربعون والفضل بينهما
اي بين المحفوظين ستة وثلثون وبين الخطائين خمسة واذا قسمنا ستة وثلثين على خمسة يخرج ما مر
سبعة وهو المطلوب وبالتحليل فهو ان يزيد على الثلثة مثلها وخمسها الان الثلث والربع من كل عدد ليسا

اعني الاثنين ونصف السدس خمس وعشرون نصف سدس المنسوب

واستاذه

فما بقي بعد نقصانهما عنه وخمسيه فان الثلث والربع من اثني عشر سبعة نسبتها اى الخمسة وخمسيها واذا
زدنا على الثلثة ثلثه وخمسي ثلثه اعني واحدا وخمسا يحصل سبعة وخمس وهو المط وقس على ذلك الامثلة
فان المعيار في ذلك ان تنظر النسبة بين الكسور الملقاة وبين ما بقي من المخرج المشترك وتزيد على العدد
المعلوم الذي اعطاه السائل بمقتضى تلك النسبة ففي المثال المذكور اخذت الكسرين اعني الثلث والربع من
المخرج المشترك اعني اثني عشر حصل سبعة وكان النسبة مثل الخمسة وخمسها فزدت على الثلثة الذي اعطاه
السائل بمقتضى تلك النسبة اى زدت عليها مثلها وخمسيها حصلت سبعة وخمس **مثال اخر**
يختلف فيه النسبة اى عدد اذا نقص منه نصفه وخمسه بقي اربعة اخذنا المخرج المشترك اعني العشرة و
اخذنا منها نصفها وخمسها اعني سبعة فكانت النسبة بينهما وبين ما بقي اعني ثلثة بالضعف والثلث
اى كانت السبعة مثلي الثلثة وثلثها فزدنا على ما اعطاه السائل اعني الاربعة بمقتضى تلك النسبة اى
زدنا عليها مثليها اعني ثمانية وثلثها اعني واحدا وثلثا حصلت ثلثة عشر وثلث وهو المط لانها
اربعون ثلثا نصفه وخمسه ثمانية وعشرون ثلثا واذا نقصناها من اربعين بقي اثنا عشر ثلثا وظاهر
ان ثمانية وعشرين ثلثا تسعة من الصحاح وثلث واثني عشر ثلثا اربعة من الصحاح فثبت ان ثلثة عشر وثلثا
هو العدد الذي اذا نقص منه نصفه وخمسه اعني تسعة وثلثا بقي اربعة **ومنها** زيد وعمرو حضرا بيع
دابة فقال زيد لعمرو ان اعطيتني ثلث ما معك وزدته على ما معي تم لي ثمنها وقال عمرو لزيد ان اعطيتني
ربع ما معك وزدته على ما معي تم لي ثمنها فكم مع كل منهما وكم الثمن فبالجبر نفرض ما مع زيد شيئا وما
مع عمرو ثلثة لاجل الثلث فاذا اخذ زيد ثلث ما لعمرو اعني درهما كان معه شيء ودرهم وهو الثمن واذا
اخذ عمرو ما قاله اعني ربع ما لزيد كان معه ثلثة دراهم وربع شيء يعدل شيئا ودرهما وبعد المقابلة
باسقاط ربع شيء ودرهم من كل من الطرفين يعدل درهمان ثلثة ارباع فاذا قسمنا درهمين على ثلثة
ارباع يخرج درهمان وثلثان فالشيء درهمان وثلثان وهو ما لزيد ولعمرو الثلثة المذكورة فاذا صححت
المكسور لسهولة الحساب في النسبة بجعل كل درهم اثلاثا ثلثة كان مع زيد ثمانية ومع عمرو تسعة وكان
الثمن احد عشر لان الثمانية مع ثلث التسعة احد عشر والتسعة وربع الثمانية ايضا احد عشر ولا يخفى
ان بنى هذا العمل على كون الثمن اقل عدد يتحقق فيه هذه النسبة اذ لا ريب في وجود اعداد كثيرة اذا
فرضت ثمنا يتحقق فيه هذه النسبة اى يكون كل منهما مساويا لما مع احدهما مع ثلث ما مع الاخر ولما
مع الاخر مع ربع ما مع الاول مثلا اذا كان مع لزيد ستة عشر ولعمرو ثمانية عشر والثمن اثنين و
عشرين فيصدق فان ما مع زيد اذا زيد عليه ثلث ما مع عمرو وهو ستة تم الثمن وان ما لعمرو اذا زيد عليه

بيانا وتبيين ساعم [illegible] من يعني [illegible] والمغني اى [illegible]

ربع ما مع زيد اعني اربعة يتم الثمن ثم هذه المسئلة سبيلها الذي يمكن ان يستخرج بطرق كثيرة وطها ولامثالها
طريق في غاية السهولة ذكرها المحقق الطوسي وهي ان يسقط من مسطح مخرج الكسرين واحدا ابدا
يبقى ثمن الدابة ثم يسقط احد الكسرين يبقى ما مع احدهما ثم الاخر يبقى ما مع الاخر ففي المثال ننقص من اثني عشر
التي هي مضروب مخرج احد الكسرين في مخرج الاخر واحدا يحصل احد عشر وهو الثمن ثم نسقط منه اي من اثني
عشر احد الكسرين اعني ثلثه مثلا وهو اربعة يحصل ثمانية وهو ما مع الاخر **ومنها** ان نجعل اقسم
العشرة بقسمين يكون الفصل بينهما بخمسة فبالجبر نفرض الاقل والاكثر شيئا فالاكثر شيء وخمسة فمجموع
الاقل والاكثر شيئان وخمسة يعادل عشرة وبعد المقابلة باسقاط الخمسة على اثنين يخرج اثنان ونصف
هو الشيء المجهول اعني العدد الاقل فالاكثر سبعة ونصف وظاهر ان الفصل بين سبعة ونصف واثنين
ونصف خمسة وبالخطائين نفرض الاقل ثلثة فالخطا الاول واحد ناقص ثم اربع فالخطاء الثاني
ثلثة لذنا ناقصة والفضل بين المحفوظين خمسة وبين الخطائين اثنان والخارج من القسمة الفضل
الاول على الثاني اثنان ونصف هو المطلوب وبوجه اخر لما كان الفضل بين قسمي كل عدد ضعف
الفضل بين نصفه وبين كل منهما فاذا زدت نصف هذا الفضل اعني نصف خمسة وهو اثنان و
نصف على نصف العدد الذي هو العشرة اعني الخمسة يحصل الاكثر وهو سبعة ونصف واذا نقصته
منه يبقى الاقل وهو اثنان ونصف ـــ

ومنها رمح ركز في حوض والخارج عن الماء منه خمسة اذرع فمال مع ثبات طرفه حتى لاقى رأسه
سطح الماء فكان البعد بين مطلعه من الماء وموضع ملاقاة رأسه له عشرة اذرع كم طول الرمح فبالجبر
نفرض الغائب في الماء شيئا فالرمح خمسة وشيء ولا ريب ان بعد الميل يرتفع احد ضلعيها العشرة
اذرع والاخر قدر الغائب منه اعني الشيء ومربع الرمح اعني خمسة وعشرين ومالا وعشرة اشياء
مساو لمربعي العشرة والشيء اعني مائة ومالا لشكل العروس فبعد اسقاط المشترك يبقى عشرة
اشياء معادلة لخمسة وسبعين فالعشرة سبعة ونصف هو القدر الغائب في الماء فالرمح اثنى
عشر ذراعا ونصف وبالخطائين نفرض الرمح خمسة عشر فهو بعد مائتان وخمسة وعشرون مربع
الضلعين الاخرين مائتان اذا احد الضلعين عشرة بالفرض والاخر اعني القدر الغائب في الماء على
فرض كون الرمح خمسة عشر ايضا عشرة لان الرمح اذا كان خمسة عشر والفرض ان الخارج منه عن الماء

ربع ما مع هو ربع ما يبقى بعد اسقاط احدهما من الكسرين الاخر وهو ثمانية وربعه هو اثنان

يخ منها فضلا بل ثلثة ناقصة ثلثة الخمسة

خمسة فالغائب خمسة عشر وظاهر ان مربع كل من العشرة مائة فمجموع مربعيهما مائتان فالخطاء الاول
خمس وعشرون ثم نفرض خمسة عشر من فمجذور اربعمائة ومربع الضلعين ثلثمائة وخمسة وعشرون فالخطا
الثاني خمسة وسبعون فالمحفوظ الاول الف ومائة وخمسة وعشرون والمحفوظ الثاني خمسمائة
والفضل بين المحفوظين ستمائة وخمس وعشرون وبين الخطائين خمسون وخارج القسمة الفضل الاول
على الثاني اثنا عشر ونصف وهو المطلوب وبوجه آخر نأخذ مربع ما بين الطالع ومربع منتصف الباقي
وهو مائة ونقسمه على الخمسة فيخرج عشرون ثم نزيد على الخمسة فيصير خمسة وعشرين وضعفه وهو
اثنا عشر ونصف قدر الرمح ونسقط منه الخمسة فيحصل سبعة ونصف وهو قدر الغائب في الماء الخ
وبرهانه يظهر من شكل لد من ثالث الاصول

ومنها قيل لشخص كم مضى من الليل فقال ثلث ما مضى يساوي ربع الباقي فكم مضى وكم بقي فنا نجيب
نفرض الماضي شيئا فالباقي اثنا عشر الا شيئا فثلث الماضي اعني ثلث شيء يعادل ربع الباقي اعني ثلثة
الا ربع شيء وبعد الجبر باسقاط الا ربع شيء من الطرفين وزيادة ربع شيء على الآخر يعدل ثلث شيء
وربعه ثلثة والخارج من قسمة الثلثة على الثلث والربع خمسة وسبع وهو الساعات الماضية والباقية
ستة وستة اسباع ساعة وبوجه آخر اجعل الماضي شيئا والباقي اربع ساعات
لاجل الربع وثلثة الشيء يساوي الساعة فالباقي الماضي ثلث ساعات والكل سبع فالاربعة للمناسبة
نسبة الثلث الى السبعة كنسبة المجهول الى اثني عشر فاذا ضممت مسطح الطرفين على الوسط يخرج
خمسة وسبع وهو الساعات الماضية والباقية كما ذكر

ومنها ثلثة اقداح مملوة باربعة ارطال عسلا والآخر بخمسة خلا والآخر بتسعة ماء صببت
في اناء واحد وخلطت سكنجبينا ثم ملئت الاقداح منه فكم في كل من الاقداح من العسل والخل والماء
فاجمع الاوزان واحفظ المجتمع وهو ثمانية عشر واضرب ما في كل قدح من الاوزان الثلثة وأقسم
الحاصل على المحفوظ اعني ثمانية عشر فالخارج ما فيه فتضرب الاربعة في نفسها وتقسم الحاصل
وهو ستة عشر على المحفوظ اعني ثمانية عشر فيخرج من الرباعية اعني العسل ثمانية اتساع رطل
ثم نضربها في الخمسة كلك فيحصل عشرون فنقسمها على ثمانية عشر فيخرج رطل وتسع خلا ثم نضربها
في التسعة ونقسم الحاصل على ثمانية عشر فيخرج رطلان ماء والكل اربعة ثم نضرب الخمسة في نفسها
وفي الاربعة والتسعة ونفعل ما مر تكون في الخماسي رطل وثلثة اتساع ونصف تسع خل ورطل
وتسع عسلا ورطلان ونصف ماء والكل خمسة ثم نفعل ذلك بالتسعة يكون في التساعي رطلان

عسلا و رطلان و نصف خلا اربعة ارطال و نصف ماء والكل تسعة وهذا العمل راجع الى
الاربعة المتناسبة اذ نسبة الثمانية عشر الممزوجة الى ما فيها من العسل مثلا وهو اربعة
ارطال كنسبة الاربعة الممزوجة الى ما فيها من العسل وا المجهول احد الطرفين فاذا ضربنا
الاربعة في الاربعة وقسم الحاصل اعني ستة عشر على الطرف المعلوم وهو ثمانية عشر يخرج
ثمانية اتساع رطل عسلا وقس عليه البواقي —

ومنها اي عددا اذا ضوعف و زيد عليه واحد وضرب الحاصل في ثلثة و زيد عليه اثنان
وضرب المبلغ في اربعة و زيد عليه ثلثة بلغ خمسة و تسعين ——

فبالجبر فرضنا العدد المجهول شيئا وعملنا ما ذكر من التضعيف والزيادات والضرب فحصل
فبالجبر فرضنا العدد المجهول شيئا وعملنا ما ذكر من التضعيف والزيادات والضرب فحصل اربعة و
عشرون شيئا وثلثة وعشرون عددا يعدل خمسة وتسعين وبعد اسقاط المشترك يعدل اربعة وعشرون
شيئا اثنين وسبعين عددا وهي الاولى من المفردات والخارج من قسمة اثنين وسبعين على اربعة و
عشرون ثلثة وبالخطأين فرضنا خمسة فالخطأ ثمانية واربعون زائدة فالمحفوظ الاول ستة وتسعون فقسمنا
مجموع المحفوظين على مجموع الخطأين خرج ثلثة وهو المطلوب وبالتحليل نقصنا من الخمسة والتسعين ثلثة
حصل اثنان وتسعون فقسمناها على الاربعة خرج ثلثة وعشرون فنقصنا منها اثنين حصل احد وعشرون
فقسمناها على الثلثة حصل سبعة نقصنا منها واحدا حصل ستة فنصفناها حصل ثلثة وهو المطلوب

ومنها مال زدنا عليه خمسه وخمسة دراهم ونقصنا من المبلغ ثلثه وخمسة دراهم لم يبق شيء فبالجبر فرضنا
المال شيئا وزدنا عليه خمسه وخمسة دراهم فحصل شيء وخمس شيء وخمسة دراهم وانقص منها ثلثها وهو خمسا
شيء وواحد وثلثان يبقى اربعة اخماس شيء وثلثة دراهم وثلث اذا نقصت منه خمسة لم يبق شيء فهو معادل
لخمسة وبعد اسقاط المشترك يبقى اربعة اخماس شيء معادلة لدرهم وثلثين فاذا قسمنا درهما و
ثلثين على اربعة اخماس شيء معادلة للدرهم يخرج اثنان ونصف سدس وهو المطلوب وبالخطأين
نفرض المال خمسة فالخطأ الاول اثنان وثلث زائدا ثم نفرض اثنين فالخطأ الثاني ثلث خمس ناقص
فالمحفوظ الاول ثلث والثاني اربعة ومجموعهما سبعة ومجموع الخطأين اثنان وثلث وثلث خمس
اي اثنان وخمسان وخارج المجموع بقسمة الاول على المجموع الثاني اثنان ونصف سدس وبالتحليل
خذ الخمسة لئلا يبقى بعد القائها شيء وزد عليها نصفها لان الثلث المنقوص نقص من المجتمع

وهذا الطلق و يمكن التصحيح و هو العدد ... اثنين ناقصا ... اربعة و عشرون ... والثلث ...

الخمسة از الباقی سدسه لان الخمس المزید یبقی اثنان د نصف سدس و هو المط هذه هی المسائل الحسابیة
التی اردنا ان نذکرها بالعربیة و ههنا مسائل اخری نذکرها بالفارسیة اول کدام عدد است که
چون ازان نصف نقصان کنی وازباقی ثلث وازباقی ربع وازباقی خمس وازباقی سدس هشت بماند
جواب ان موقوفست بر تمهید مقدمه و مقدمه انست که هر دو عدد غیر واحد باشد اگر
متساوی باشند ان دو عدد را متماثلان گویند چون پنج و پنج و اگر نقصان کردن اقل از اکثر مره
بعد اخری اکثر بالکلیه منعدم شود و کسری که کمتر از اقل باشد باقی نماند ان دو عدد را متداخلان گویند
چون دو و هشت مثلا و اگر بکم کردن اقل از اکثر کسری غیر واحد باقی بماند که کمتر از اقل باشد
و عدد ثالثی مر ان دو عدد را بکند ان دو عدد را متوافقان گویند چون چهار و شش که چون چهار
از شش طرح شود دو میماند و این دو عدد ثالث است که عاد هر دو عدد است و کسر یکه این دو
عاد ثالث مخرج انست وفق ان دو عدد گویند چون نصف در مثال مذکور زیرا که مخرج نصف
دو است که کسر اسمیست عاد هر دو است و توافق این دو عدد در این وفق میباشد زیرا که این کسر
که وفق است در هر دو موجود است لهذا توافق چهار و شش در نصف است که هر دو شریک اند در
اینکه هر یک نصف دارند و اگر بعد از کم کردن اقل از اکثر عدد ثالث غیر واحد باقی نماند که عاد هر
دو باشد بلکه باقی واحد باشد ان دو عدد را متباینان گویند چون سه و چهار و پنج و یازده
و بر این قیاس و شناختن تماثل ظاهر است شناختن بواقی باین طریقست که اگر اکثر را بر اقل قسمت کنیم
اگر هیچ باقی نماند ان دو عدد متداخلانند و اگر چیزی باقی بماند که کمتر از مقسوم علیه باشد مقسوم
علیه را بران باقی قسمت کنیم و همچنین اکثر را بر اقل قسمت کنیم تا انکه یا هیچ باقی نماند یا واحد باقی
بماند و در اینصورت که هیچ باقی نماند ان دو عدد متوافقانند و در صورت دوم که باقی واحد
باشد ان دو عدد متباینانند و مخرج کسر اقل عددیست که این کسر صحیحا ازان بیرون اید لهذا
مخرج کسر یکه مفرد باشد مثل نصف یا ثلث یا ربع و هکذا الی عشر ظاهر است زیرا که مخرج نصف
دو است و مخرج ثلث سه است و هکذا تا انکه مخرج عشر ده است و مخرج کسر مفرد بعینه مخرج کسر
مکرر است پس مخرج ثلثین و ثلث سه است و مخرج هشت تسع نه است و بر این قیاس مخرج مضاف
حاصل ضرب مخارج مفردات اوست بعضی در بعض خواه این مخارج متداخل باشند یا متباین باشند
یا متوافق باشند لهذا مخرج سدس سه است و مخرج سدس ثمن چهل و هشت است و مخرج ربع
سه و دو است و بر این قیاس اما مخرج کسر معطوف پس مخرج دو کسر معطوف گرفته شود و یا

یکدیگر ملاحظه شود پس اگر دو مخرج متباین باشند احدهما در دیگری ضرب شود و اگر متوافق باشند
وفق احدهما در دیگری ضرب شود و اگر متداخل باشند اکتفا باکثر شود پس انچه حاصل شده
در حاصل ضرب یا اکثر که بان اکتفا شده با بدا متباینا شود با مخرج کسر ثالث بنحویکه مذکور شد
عمل شود و همچنین حاصل را با مخرج کسر رابع با بدا متباینا نمود بنحو مذکور عمل نمود و بر این قیاس
تا همه کسور تمام شود پس حاصل از جمیع مخرج مشترک میان جمیع انکسور معطوفه است پس از برای
تحصیل مخرج کسور تسعه ضرب میکنیم دو را در سه از جهت تباین و حاصل ضرب را که شش است در نصف
چهار از جهت توافق و حاصل ضرب را که دوازده است در پنج از جهت تباین و از جهت تداخل در میان
حاصل ضرب یعنی شصت و شش خواهد بود شش داخل در شصت پس داخل را ساقط میکنیم شش را
و اکتفا بشصت میکنیم و ضرب میکنیم شصت را در هفت بجهت تباین و حاصل ضرب را که چهارصد و
بیست است در ربع هشت بجهت توافق در ربع و حاصل ضرب را که هشتصد و چهل است در ثلث نه
بجهت توافق در ثلث و بجهت تداخل در میان حاصل ضرب یعنی دو هزار و پانصد و بیست عدد ده و میان
ده ساقط میکنیم ده را و اکتفا بدو هزار و پانصد و بیست مینمائیم پس اینست مطلوب **و بعد از**
تمهید این مقدمه از برای استخراج این مطلب در سؤال مذکور بقاعده اربعه متناسبه اولا
مخرج مشترک کسور مذکوره در سؤال بنحویکه در مقدمه مذکور شد میگوئیم و ان شصت است
و چون بمقتضای سؤال ده را عمل نمودیم ده شد پس میگوئیم نسبت شصت به چون نسبت مجهول است
بهشت و چون مسطح طرفین که چهارصد و هشتاد است بر ده که وسط معلوم است قسمت کردیم
خارج قسمت چهل و هشت شد و ان وسط مجهول است که مطلوب بود و ممکن است استخراج مطلوب
بقاعده تحلیل و استخراج این مسئله و امثال ان که مشتمل است بر زیاده و نقصان بتحلیل
موقوف است بیان دو قاعده که در کتب حساب مذکور نشده اما در موضع خود بیان مختلفند **قاعده**
اول و ان جاریست در سؤالی که مشتمل بر زیاد نمودن است که هرگاه بر عددی نصف ان زیاد
شود ثلث مجموع مساوی همان نصفی است که زیاد شده است و اگر بر ان ثلث زیاد شود خمس مجموع مساوی
همان ربعی است که زیاد شده است و همچنین انکه هرگاه بر عددی سبع ان زیاد شود عشر مجموع مساوی
همان سبعی است که زیاد شده است مثلا هرگاه بر دوازده نصف ان زیاد شود مجموع هیجده است
و ثلث ان شش است و ان مساویست بنصف دوازده که زیاد شده بود و همچنین در زیاد کردن ثلث
و ربع تا اخر **قاعده دویم** و ان جاریست در سؤالی که مشتمل باشد بر نقصان کردن نسبت

ربع مجموع مساوی همان ثلث است و همچنین انکه هرگاه بر عددی ربع ان زیاد شود

که چون ثلث عددی ازان نقصان کنند آن ثلث مساوی نصف ما بقی باشد و چون ربع نقصان کنند آن ربع مساوی ثلث باشد و همچنین تا آنکه هرگاه عشر نقصان کنند آن عشر مساوی تسع ما بقی باشد مثلا در مثال مذکور چون ثلث دوازده که چهار است ازان نقصان کنند ما بقی هشت است و ثلثی که نقصان شد مساوی نصف هشت است که ما بقی باشد و چون ربع ازان نقصان کنند که سه است و آن ربع مساوی ثلث ما بقی که نه است که از سه است و همچنین بعد **و بعد از تمهید این دو قاعده** میگوئیم که چون سؤال مذکور مشتمل است بر نقصان کردن و هشت ما بقی عدد بست که سدس ازان نقصان شده لهذا بنا بر قاعده دوم خمس هشت مساوی سدس عدد بست که سدس ازان نقصان شده پس بنا بر قاعده تحلیل خمس هشت بر او افزودیم تا عدد ده و سه خمس شد پس نظر بقاعده دوم ربع این عدد را بر ان افزودیم دوازده شد و بر حاصل ثلثش افزودیم بست و چهار شد پس برابر خودش افزودیم چهل و هشت شد و هو المطلوب دوم کدام عدد است که هرگاه آن را در ربع خودش ضرب کنند و بر حاصل سه بیفزایند و حاصل را تضعیف نمایند پس نصف آن را ده بیفزایند و مجموع را تضعیف کنند آنگاه حاصل بر دوازده قسمت کنند خارج قسمت بست و سه باشد **و جواب** این بقاعده تحلیل موقوف بتمهید مقدمه ایست و مقدمه ایست که هرگاه عددی را در نصف خودش ضرب کنند حاصل مساوی نصف مربع العدد باشد و هرگاه در ثلث خودش ضرب کنند حاصل مساوی ثلث مربع العدد باشد و هرگاه در ثلث خودش ضرب کنند حاصل مساوی ثلث مربع العدد باشد و هرگاه در ربع خودش ضرب کنند حاصل مساوی ربع مربع العدد باشد و علی هذا القیاس و بعد از تمهید این مقدمه گوئیم که نظر بقاعده تحلیل چون بست و سه را در دوازده ضرب کنیم حاصل دویست و هفتاد و شش شود و چون از انتصیف کنیم صد و سی و هشت شود و چون چهار ازان نقصان کنیم ما بقی صد و سی و چهار باند و چون او را تنصیف کنیم شصت و هفت شود و چون سه ازان نقصان کنیم شصت و چهار باقی ماند و این شصت و چهار ربع مربع عدد مطلوب است نظر بمقدمه مذکوره پس مربع عدد مطلوب دویست و پنجاه و شش باشد پس جذر آن که شانزده است عدد مطلوب است سیم اگر پرسند که کدام دو عدد است که چون واحد را بر اقل افزایند ضعف اکثر شود و چون واحد را بر اکثر افزایند سه برابر اقل شود جواب بقاعده خطائین اقل را سه فرض کنیم و چون واحد بر او افزائیم چهار شود و چهار ضعف دو است پس بایدکه اکثر دو باشد و چون یکی بر او افزائیم سه شود و ظاهر است که سه برابر اقل که آن سه است نیست بلکه یک برابر است و حال آنکه

ثلث ما بقی

یعنی شانزده شد و بحاصل نصف ازان افزودیم

سه برابر باشد پس خطا اول شش باشد ناقص است آنگاه اول را یکی فرض کنیم و چون واحد بر آن افزائیم دو شود
و دو ضعف یک است پس باید اکثر نیز یکی باشد و چون واحد بر آن افزائیم دو برابر اول شود و حال آنکه
مفروض سه برابر است پس خطا دوم یک باشد ناقص است و محفوظ اول سه است و محفوظ دوم شش و فضل
بین المحفوظین سه است و فضل بین الخطائین پنج و چون سه را بر پنج قسمت کنیم خارج قسمت سه خمس باشد
و آن عدد اقل است که مطلوب است پس اکثر چون واحد را بر آن افزائیم هشت خمس شود و آن ضعف عدد اکثر
است که چهار خمس باشد و چون واحد را بر چهار خمس افزائیم که عدد اکثر است که چهار خمس باشد و
چون واحد را بر چهار خمس افزائیم که عدد اکثر است نه خمس حاصل شود و آن سه برابر عدد اقل است
که سه خمس باشد **چهارم** اگر پرسند که شخصی اجیر است که چاهی که عمق آن ده ذرع است از گل
پر شده خالی نماید با اجرت ده درهم اجرت یکذرع گل بر آوردن چند باشد **جواب** گوئیم که
اجرت مذکوره یکجزو از پنجاه و پنج جزو از ده درهم است زیرا که اجرت ذرع دوم دو مقابل اجرت
ذرع اول است باعتبار اینکه گل ذرع دوم را باید دو ذرع بالا کشید و اجرت ذرع سیم سه مقابل ذرع
اول است و چهارم چهار برابر و بر این قیاس بسبب مذکور تا اجرت ذرع دهم ده برابر ذرع اول
باعتبار آنکه باید از ده ذرع بالا بیاورد پس از یک تا ده بنظم طبیعی جمع باید کرد یکجزو از جمیع
اجرت ذرع اول باشد و سه جزو از مجموع اجرت ذرع دوم و ذرع اول باشد و شش از مجموع اجرت
سه ذرع اول و ظاهر است که چون یک تا ده جمع کنیم پنجاه و پنج شود پس اجرت یکذرع یکجزو از
پنجاه و پنج باشد و اجرت دو ذرع سه جزو از پنجاه و پنج و همچنین **پنجم** اگر پرسند که جماعتی
رفتند و یکی از ایشان یک انار چید و دیگری دو و دیگری سه و همچنین و چون سر جمع نمودند و قسمت
کردند هر یک از ایشان ده انار رسید اینجا عدد چند کس بودند و عدد انارها چند بوده
جواب بقاعده خطائین عدد جماعت را پانزده فرض کنیم و جمع واحد تا پانزده بر نظم طبیعی صد و
بیست است چون آن را بر پانزده قسمت نمودیم هر یکی را هشت رسید پس خطا ناقص باشد بدو
آنگاه جماعت را بیست فرض کنیم و جمع واحد تا بیست دویست و ده است و چون آن را بر بیست قسمت
کنیم هر کدام را ده و نصف رسد و این خطا زاید است بنصف پس مجموع محفوظین که چهل و هفت
و نیم باشد بر مجموع خطائین که دو و نیم قسمت کردیم نوزده حاصل شد و این مطلوب است که
عدد جماعت باشد و چون از واحد تا نوزده بر نظم طبیعی جمع کنیم صد و نود شود و آن عدد
انارها است و ممکن است که این مطلوب بقاعده تحلیل استخراج شود و بنا بر آن اینست که چون

شخص اوّل یکدانه انار چیده و دوّم دو دانه و همچنین بزیادتی واحد بالا رفته باید شخص نهم نه دانه چیده باشد و دهم ده دانه و یازدهم یازده دانه و علی هذا القیاس و فرض اینستکه بعد از قسمت مجموع هر شخصی حصّهٔ او ده دانه باشد پس باید شخص اخر که چیده او از انار بیشتر از هر یک است در مرتبه از عدد باشد که عدد ده واسطه میان ان و میان واحد باشد که نظر بقاعدهٔ عمل بعکس چون از ان بر سبیل تنزّل رجوع شود و چیدهٔ هر مرتبه بحث یکیانه کمتر از چیدهٔ مرتبه فوق باشد چیده شخص دهم ده باشد و چیده شخص اوّل یک که منتها شد ظاهر اینکه عددی چنین یعنی عددی که ده واسطه میان ان و واحد باشد نوزده است که زیادتی ان بر ده نه است پس عدد جماعت نوزده باشد و چون از واحد تا نوزده بر نظم طبیعی جمع شود یکصد و نود حاصل شود و ان عدد انار است **ششم** سؤالی مشهور و منظوم و هو هذا کوشواری داشتم از لعل و مروارید و زر بود یکمثقال وزن انمرصّع کوشوار قیمتش کردند صرّافان ز روی معرفت لعل مثقالی ببیست لؤلؤ هیجده زر بچار بستد از من مشتری و بیست دینارم بداد مانده ام حیران در این داد و ستد ای اختیار یک مهندس در همه روی زمین خواهم که او یک بیک باز دهد تا وزن هر را در شمار **جواب** بدانکه این مسئله سیّالست یعنی جوابها انرا بطرق متعدّده می توان بیان کرد و ما در اینجا بقاعدهٔ خطاین بچند طریق استخراج میکنیم تا سایر طرق بر ایها قیاس شود اوّل انکه بقاعدهٔ مذکوره بنا بر اینکه زر ربع مثقال فرض شود و وزن لعل را ثلث مثقال فرض کنیم بنا بر این وزن لؤلؤ ثلث و نصف سدس مثقال خواهد بود و قیمت کوشواره هیجده دینار و نیم خواهد بود پس خطا ناقص باشد بیک دینار و نیم انگاه وزن لعل را نیم مثقال فرض کنیم بنا بر همان فرض در زر و بنا بر این وزن لؤلؤ ربع مثقال خواهد بود و قیمت کوشواره بیست و یک دینار و نیم خواهد شد پس خطا زاید باشد بنصف دینار و چون مفروض اوّل یعنی ثلث را در خطای ثانی یعنی نیم ضرب کنیم محفوظ اوّل سدس شود و چون مفروض ثانی یعنی نیم را در خطای اوّل یعنی یک و نیم ضرب کنیم محفوظ ثانی سه ربع شود و چون مجموع محفوظین را که نیم سدس و نصف سدس باشد بر مجموع خطائین که دو است قسمت کنیم خارج ثلث ربع و سدس سدس باشد چون سه ربع یک و ثلث است پس که نیم وزن لعل ثلث و ثمن مثقال است و وزن زر نیز بفرض ربع مثقال بود پس وزن لؤلؤ سدس و ثمن مثقال خواهد بود و این طریق جواب این مسئله را خواجه قطب الدّین خسرو شاه یزدی بنظم در اورده حلّ این بشنو از من از ره صدق و یقین ایکه هستی در میان اهل دانش یادگار کوشوار ار کوزان بیان فرموده اند

وزن کوشواره یکمثقال ۲۴ نخود

قیمت وزنش تمامی نابود گوید گوش داد هشت وزن لعل ثلث و ثمن مثقال تمام بر گوید بشنو بلند
همچنین گر اختیار هشت زرش ابجینین وقیمتش گوید بتو چهار ده گو ربعی است آن نزد مرد هوشیار
هست مروارید آن ثمن مثقال تمام قیمت آن پنج دینار است و ربعی زر بیار وزن زر ربعی نقد
است و نیز بیش و نیز کم قیمت آن هشت یک دینار از دینار عیار سکه بر زد هر زر بدهر کس که از زر کم نقد
هستی را برای خوشنما نشان دنشار در وقت هر ایشان باز بقاعده خطائین بنا بر انکه وزن زر ثلث
مثقال باشد وزن لعل را نصف مثقال فرض کنیم پس وزن لؤلؤ سدس مثقال باشد قیمت
مجموع نوزده دینار و ثلث دینار شود پس خطا ناقص باشد بده و ثلث انگاه وزن لعل را نصف
مثقال و نصف سدس فرض کنیم بنا بر انکه وزن زر باز ثلث باشد پس وزن لؤلؤ نصف سدس
باشد و قیمت مجموع بیست دینار و ثلث دینار باشد الی خطا ایلبا شلث بثلث و چون مضروب
اول که نصف است در خطا ثانی که ثلث است ضرب کنیم سدس حاصل شود و آن محفوظ اول است
و چون مضروب ثانی که نصف و نصف سدس است در خطا اول که ده و ثلث است ضرب کنیم حاصل
که محفوظ ثانی است ثلث و ثلث سدس شود و مجموع محفوظین نصف و ثلث سدس شود و مجموع
خطائین واحد است و خارج قسمت اول بر ثانی همان اول است که نصف و ثلث سدس باشد پس وزن
لعل نصف و ثلث سدس باشد و قیمت آن شانزده دینار و دو ثلث بود و قیمتش یک دینار و ثلث بود
دینار پس وزن لؤلؤ دو ثلث سدس بود و قیمتش دو دینار بود سیم بنا بر انکه وزن زر
خمس مثقال مفرد دارد پس وزن لعل را دو خمس فرض کنیم پس وزن لؤلؤ نیز دو خمس باشد و این
صورت قیمت زر چهار خمس دینار است و قیمت لعل دوازده دینار است و قیمت لؤلؤ هفت دینار
و خمس باشد مجموع بیست دینار شود پس در استعمال قاعده خطائین جوابی هم چهارم
باز بقاعده خطائین بنا بر انکه وزن زر را سدس مثقال قرار دهیم وزن لعل را نصف فرض کنیم
پس وزن لؤلؤ ثلث مثقال باشد و قیمت مجموع بیست و یک دینار و دو ثلث شود پس خطا زاید باشد
بیک دینار و دو ثلث انگاه وزن لعل را ثلث فرض کنیم بنا بر انکه وزن زر بر حال خود باقی باشد
پس وزن لؤلؤ نصف باشد و قیمت مجموع نوزده دینار و دو ثلث شود پس خطا ناقص باشد بثلث
و چون مجموع محفوظین که نصف و دو تسع است بر مجموع خطائین که دو است قسمت کنیم خارج
قسمت ربع و تسع است که ثلث و ربع تسع باشد پس وزن لعل است و قیمت آن ده دینار و پنج سدس
است و وزن زر سدس مثقال است و قیمتش دو ثلث دینار پس وزن لؤلؤ چهار تسع و ربع تسع مثقال

وقیمتش هشت دینار و نیم باشد پیچیم باز بقاعده مذکوره بنا برانکه وزن زرد و اسبع مثقال
فرض کنیم و وزن لعل چهار سبع فرض کنیم پس وزن لؤلؤ دو سبع باشد و قیمت مجموع بیست و دو دینار
و شش سبع دینار باشد پس خطا زاید باشد بدو و شش سبع زن لعل را سبع مثقال فرض کنیم بنا برانکه
وزن برحال خود باشد پس وزن لؤلؤ پنج سبع باشد و قیمت مجموع هفده دینار و پنج سبع دینار با
و خطا ناقص باشد بدو و سبع محفوظ اول بلکه سه و پنج جزو از چهل و نه جزو واحد است و مجموع
خطائین پنج و سبع است و مجموع محفوظین دو و شش جزو از چهل و نه جزو از واحد است چون این
بر مجموع خطائین قسمت کنیم خارج قسمت ثلث شود و آن وزن لعل است و قیمتش نه دینار است
و وزن زر سبع مثقال است و قیمتش چهار سبع دینار است پس وزن لؤلؤ ثلث مثقال و چهار سبع ثلث
باشد و قیمتش نه دینار و سه سبع دینار باشد و ظاهر است که مجموع ده دینار که قیمت لعل است
چهار سبع دینار که قیمت زر است و نه دینار و سه سبع دینار که قیمت لؤلؤ است بیست دینار می
شود و ما در اینجا بهمین وجوه اکتفا میکنیم و بوجوه دیگر نیز میتوان باز بقاعده خطائین تخریج
نمود و در همه وجوه این مسئله از این قاعده استخراج شود بلکه خطا زاید است و دیگری ناقص و
کسیکه فی الجمله در علم حساب دست داشته باشد حکم است که این مسئله و امثال آن را بوجوه متکثره
بقاعده خطائین و بعض قواعد دیگر استخراج نماید و بنا بر این ظاهر میشود که قول جمعی که گفته
اند جواب این مسئله منحصر است در آنچه خواجه قطب الدین بنظم آورده **مسئلة لغوية**
قد اختلف فی معنی قولهم لله درّه فارساً فقال نجم الائمة الدرّ فی الاصل ما یدرّ ای ما ینزل من الضرع
من اللبن و من الغیم من المطر و هو کنایة هنا عن فعل الممدوح الصادر عنه و انما نسب فعله الی الله تع
قصداً للتعجب منه لانه ینسبون الی الله تع کل شیء عظیم و علی هذا یکون القول المذکور جملة خبریة و معناها
ان فعله من حیث الفارسیة مختص بالله تع و صادر عنه اذ مثل هذا الفعل العجیب لا یمکن ان یصدر عن
غیره تع و هذا و یمکن ان یکون القول المذکور جملة انشائیة دعائیة و یکون الدرّ بمعنی الخیر الکثیر
لاطلاق اللبن علیه فی کلام العرب لکثرة منافعه و معناه علی الله الخیر الکثیر للممدوح من حیث فارسیته
ای علیه تع ان یوصل الیه خیراً کثیراً لاجل عمله هذا و حقیقة المعنی طلب الخیر منه تع له حدیث
مشهور و هو قوله صلی الله علیه و آله نعم العبد صهیب لو لم یخف الله لم یعصه علیه سؤال
و هو ان لو لما کان لتعلیق مضمون الجزاء علی مضمون الشرط مع القطع بانتفاء الشرط فیفید امتناع
الجزاء لامتناع الشرط و علی هذا لو دخلت علی مثبتین کانا فی الواقع منفیین و علی منفیین کانا

ومحفوظ ثانی بینه و ... خطائین ...

مسئلة لغوية و ان الله تع ... مثل العجایب ... علی ... من ... العجیب ... حدیث

الواقع مثبتين وعلى مثبتين منفي فالمثبت منفي والمنفي مثبت **واذا تقررت** هذه القاعدة
يلزم منها ان يكون صهيب قد خاف الله وعصاه والامر ليس كذلك ومثل هذا السؤال يرد على قوله
سبحانه وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ
اللَّهِ تعالى فمقتضى القاعدة يلزم ان يكون كلمات الله قد نفدت مع انها غير متناهية لا تنفد وقد
اجيب عن هذا الاشكال بوجوه منها ما اورده المحقق التفتازاني وهو ان لو في الاصل وان كان
للشرط اي لتعليق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط في الماضي مع القطع بانتفاء الشرط فيلزم
انتفاء الجزاء فهي لامتناع الثاني اعني الجزاء لامتناع الاول اعني الشرط الا ان لو وان قد يستعمل
للدلالة على ان الجزاء لازم الوجود في جميع الازمنة في قصد المتكلم وذلك اذا كان الشرط مما يستبعد
استلزامه لذلك الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه فيكون دائما سواء كان الشرط والجزاء مثبتين
نحو لو اهنتني لا اثنيت عليك او منفيين نحو لو لم يخف الله لم يعصه او مختلفين نحو وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن
شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ الآية ونحو ولو لم تكرمني لا اثنيت عليك ففي هذه الامثلة اذا ادعي لزوم وجود الجزاء
لهذا الشرط مع استبعاد لزومه لم يوجد عند عدم هذا الشرط بالطريق الاولى وقد يستعمل لهذا
المعنى لولا ايضا نحو لولا اكرامك اياي لا اثنيت عليك يعني اثني عليك على تقدير عدم الاكرام فكيف
على تقدير وجوده اذ لا فرق في المعنى بين قولنا لولا ولو الداخلة على النفي انتهى وانت خبير بانه على
هذا التوجيه يكون كلمة لو مستعملة في غير معناها الحقيقي اذ كما عرفت انها موضوعة للشرطية في الماضي
بمعنى تعليق مضمون الجزاء على مضمون الشرط مع القطع بانتفاء الشرط الموجب للقطع بانتفاء الجزاء فاذا استعملت
في لزوم الجزاء وثبوته دائما يكون مستعملة في نقيض معناها الحقيقي وكذا الكلمة ان لو استعملت في هذا
المعنى اي لزوم الجزاء دائما يكون مستعملة في غير معناه الحقيقي لانها وضعت للدلالة على ترتب الجزاء
على الشرط مع الشك في وجود الشرط وعدمه بمعنى ان الشرط ان وجد جاء معه الجزاء وان لم يوجد
لم يوجد نظرا الى المفهوم مع كون الشرط مما امكن ان يوجد وان لا يوجد فيكون الجزاء ايضا كذلك
قد يوجد اذا وجد الشرط وقد لا يوجد اذا لم يوجد الشرط فاذا استعملت للدلالة على وجود الجزاء
دائما سواء وجد الشرط او لم يوجد كانت مستعملة في غير ما وضعت له **ومنها** ما ذكره بعضهم
وهو ان لو هنا بمعنى ان اي استعملت للدلالة على ترتب الجزاء على الشرط دائما من دون دلالتها على
انتفاء الشرط فالمراد ان صهيبا وان كان من شانه ان يخاف من الله وان لا يخاف منه الا ان عدم خوفه
لا يستلزم عدم عصيانه بل هو في حسن الحال بحيث لو لم يخف الله لعصاه لم يعصه فيلزم من وقوعه عدم

ويكون نقيض ذلك الشرط انسب بالنقيض [illegible] ذلك الجزاء فيلزم استمرار وجود الجزاء

خوفه ولا يخفى انه على هذا الاستعمال اى استعماله بمعنى انه لو اعتبر المفهوم له ايعلى ان صهيبا لو خاف الله تعالى عصاه وهذا فاسد لان الغرض مدحه بعدم العصيان اصلا ولو لم يعتبر يجعله من قبيل قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ثم ارجع الى المعنى الاول اذ المراد حينئذ ان اعتبار المفهوم انما هو اذا لم يكن للشرط فائدة سواه وهنا وجدت فائدة اخرى هي ان عدم الخوف الذى هو مناسب لوقوع المعصية اذا وجد لصهيب كان سببا له فكيف اذا وجدت فيه الخوف الذى هو مناسب وظاهر ان المعنى يرجع الى المعنى الاول هذا وكان ما ذكره الشيخ عز الدين بن عبد السلام من ان الشئ الواحد قد يكون له سببان فلا يلزم من عدم احدهما عدم الاخر كما هنا فان الناس فى الغالب انما لم يعصوا لاجل الخوف فاذا ذهب الخوف عصوا فاخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان صهيبا ليس كذلك بل هو اجتمع له سببان لترك المعصية الخوف والاجلال لله تعالى فاذا لم يوجد احدهما وهو الخوف فلم يوجد منه المعصية ايضا لاجل الاجلال يرجع الى المعنى الاول واما ما ذكره شمس الدين بن حنبر وشاه من ان لو هنا لمطلق الربط بل ادعى انها فى اصل اللغة للربط وانما اشتهرت فى العرف فيما ذكروه والحديث مما ورد بالمعنى اللغوى لها فهو راجع الى المعنى الثانى وظاهر ان الربط بين الشرط والجزاء انما يرجع الى ترتبه عليه كما هو مدلول اللفظ ان ومنها ما ذكره بعضهم هو ان الجواب محذوف تقديره لو لم يخف الله عصمه الله ومنها ما ذكره بعض من ان لو فى الخبر والاية على اصلها من تقدير انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط وبيانه ان الجزاء انما هو عدم العصيان المرتبط بعدم الخوف فيجوز ان يكون هنا اى عدم العصيان المرتبط بعدم الخوف منفيا وعدم العصيان المرتبط بالخوف ثابتا وكذا فى قولنا لو اهنتنى لا اثنيت عليك يجوز ان يكون المنفى هو الثناء المرتبط بالاهانة بناء على ان الثابت هو الثناء المرتبط بالاكرام ويرد على هذا التوجيه ان الارتباط بالشرط غير معتبر فى مفهوم الجزاء وانما يجيء ذلك من قبل الشرط اذ لو اعتبر الارتباط بالشرط فى مفهوم الجزاء لكان تقييده بالشرط تكرارا كما اذا قلنا لو جئتنى لاكرمتك اكراما مرتبطا بالمجيء ونحن نعلم قطعا ان النفى فى قولنا لو جئتنى لاكرمتك هو نفس الاكرام لا الاكرام المرتبط بالمجيء وليس كذلك فالدخل فى لزوم شئ لشئ وثبوته له يجب ان يكون ملاحظا للعقل عند الحكم وهذا الدخل للشرط وانت تعلم ان الارتباط اذا لم يكن معتبرا فى مفهوم الجزاء بحسب اللغة والعرف فاذا جعل الجزاء للفظ لو هو الجزاء المقيد بالارتباط بالشرط لم يكن مستعملة فى معناها الاصلى وبالجملة تصحيح هذه الامثلة مع ابقاء لو على معناها الاصلى غير ممكن فاللازم صرفها عن الظاهر وحملها على التجوز كما فى الوجوه السابقة وامثلها وان كان هو الوجه الاول الذى يرجع اليه اكثر الوجوه

الا ان الاظهر عندي ان لو كما يستعمل لمجرد اللزوم والربط بين الشيئين كذا قد يستعمل لقطع الربط
كما يقال لو لم يكن زيد عالما لاكرم جوابا لقول من يقول اذا لم يكن زيد عالما لم يكرم فانه لما جعل عدم الاكرام
مترتبا على عدم العلم واوقع الارتباط بينهما فرد بانه يقطع هذا الارتباط في زيد بانه لو لم يكن عالما
لاكرم ايضا لشجاعته مثلا او سخاوته وغيره للمرء صفاته الفاضلة وكذلك الحال في الخبر والاية
فانه لما كان المعروف الغالب عند الناس ان يرتبط عدم عصيانهم بخوف الله تعالى فقطع رسول الله
صلى الله عليه وسلم في صهيب قال انه ممن لو لم يخف الله لم يعصه ايضا وكذا لما كان الغالب على الاوهام
ان الاشجار كلها اذا كانت اقلاما والبحار مدادا فاي شيء كتب بهما ينفد فقطع الله تعالى ذلك الربط
كما انه قال انها لو كتبت بهما لم تنفد والظاهر ان قوله سبحانه وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكاً لَجَعَلْنَاهُ رَجُلاً من
قبيل لو لم يخف الله لم يعصه يعني لو جعلنا الرسول ملكا لكان في صورة رجل فكيف اذا كان انسانا
ويحتمل ان يكون لو فيه على اصلها من انتفاء الشرط والجزاء اي لو جعلنا الرسول للمرسل اليهم ملكا
لجعلنا ذلك الملك في صورة رجل فانه يفيد بالنظر الى الاصل معناها ان المرسل اليهم لما لم يكن ملكا
لم يكن الملك في صورة رجل والامر كذلك هنا واما قوله تع وَلَوْ عَلِمَ اللّٰهُ فِيهِمْ خَيْراً لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ
أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا فالفقرة الاولى لفظة لو فيها على اصلها واما الثانية فالظاهر انها من قبيل لو لم يخف الله
لم يعصه فيجب ان يوجه بما وجه به الا انه يرد هنا اشكال اخر وهو ان مجموع القضيتين كما هو الظاهر
كلام واحد اي بينهما اتصال وارتباط وليست الثانية جملة مبتدأة وعلى هذا يكون الاية على صورة
قياس اقتراني على هيئة الشكل الاول فيجب ان ينتج لو علم الله فيهم خيرا لتولوا وهذا باطل لانه على تقدير
ان يعلم خيرا فيهم لا يحصل منهم التولي بل يحصل منهم الانقياد واجاب عنه بعضهم بان القضيتين
مهملتان اذ كلمة لو للاهمال والمهملة في قوة الجزئية وكبرى الشكل الاول يجب ان يكون كلية ولو سلم
فانهما ينتجان لو كانتا لزوميتين وهو ممنوع ولو سلم فاستحالة النتيجة ممنوعة لان علم الله فيهم خيرا محال
اذ لا خير فيهم والمحال جاز ان يستلزم المحال وفساد هذا الجواب ظاهر لان لفظة لو لم تستعمل في فن
الكلام في القياس الاقتراني وانما يستعمل في القياس الاستثنائي المستثنى فيه نقيض التالي لانها
لامتناع الشيء لامتناع غيره وكيف يجوز ان يعتقد في كلام الحكيم انه قياس اقتراني اهمل فيه شرط
الانتاج واي فائدة تكون فيه للسمع ان تركيب القياس لا يكون الا لحصول النتيجة واجاب بعض اخر
بان القضيتين ليستا كلاما واحدا بل الثانية جملة مبتدأة فالاولى اعني قوله سبحانه وَلَوْ عَلِمَ اللّٰهُ فِيهِمْ
خَيْراً لَأَسْمَعَهُمْ واردة على قاعدة اللغة يعني ان سبب عدم الاسماع عدم العلم بالخير فيهم والثانية

يعني قوله تعالى ولو اسمعهم لتولوا كلام اخر ابتدئ به بعد تمام الاول فهو على طريقة لو لم يخف الله لم يعصه يعني ان التولي لازم على تقدير الاسماع فكيف على تقدير عدم الاسماع فهو دائم الوجود ويجوز ان يقال ان التولي منتف بسبب انتفاء الاسماع كما هو مقتضى اصل لفظ لو لان التولي هو الاعراض عن الشيء وعدم الانقياد له فعلى تقدير عدم اسماعهم ذلك الشيء لم يتحقق منهم التولي والاعراض عنه ولم يكن منهم ايضا عدم الانقياد له لا يقال انتفاء التولي خير وقد ذكر ان لا خير فيهم لانا نقول لا نسلم ان انتفاء التولي بسبب انتفاء الاسماع خير وانما يكون خيرا لو كان من اهله بان اسمعوا شيئا ثم انقادوا له ولم يعرضوا وهذا كما يقال لا خير في فلان لو كان به قوة لقتل المسلمين فان عدم قتل المسلمين بناء على عدم القوة والقدرة ليس خيرا واورد على هذا التوجيه ايضا بان الاشكال الثاني بحاله مع جعل القضية الاخيرة جملة مبتدأة غير مرتبة بالاولى وحقيقة المقدمتين الشرطيتين يكون استلزام علم الله الخير فيهم للاسماع واستلزام الاسماع للتولي ثابتين فيلتئم منهما قياس اقتراني هكذا ان علم الله فيهم خيرا لاسمعهم وان اسمعهم لتولوا والنتيجة ان علم الله فيهم خيرا لتولوا فيلزم المحذور وهو كذب احدى المقدمتين وقد يقال ان الاسماع المأخوذ في المقدمة الاولى هو الاسماع المقرون بعلم خير فيهم فالوسط فيهما مختلف فلا يتكرر وهذا التوجيه مما لا باس به ويمكن ان يوجه بتوجيه اخر لا يرد عليه ايضا شيء وهو ان يؤخذ لو بمعنى ان كما جوزه بل هو قياس عند المبرد وتابعيه فالوا ان لو في قوله اطلبوا العلم ولو بالصين بمعنى ان وعلى هذا يكون المراد من الاية لو علم الله امرا هو في شانهم وبالنسبة اليهم خير لاسمعهم ذلك الخير مع علمه بانه لا ينفعهم ذلك الاسماع فلو اسمعهم لتكميل الحجة وتشديد التنكيل فيهم لتولوا فلا يكون ح بمعنى امتناع الشيء لامتناع غيره بل يكون لمجرد ترتب شيء على شيء في زمان الوجود وح يتحقق قياس اقتراني صحيح هكذا ان علم الله امرا هو خير بالنسبة اليهم لاسمعهم وان اسمعهم لتولوا فينتج لو علم الله امرا هو خير لهم لتولوا عنه وهذا صحيح لا يرد عليه شيء وقد وجه الاية بوجوه اربعة اخرى اولها ان تقدير الاية لو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم اسماعا نافعا ولو اسمعهم اسماعا غير نافع لتولوا وثانيها ان التقدير في المقدمة الثانية ولو اسمعهم على تقدير عدم الخير فيهم لتولوا وثالثها ان التقدير لو علم الله فيهم خيرا وقتا ما لاسمعهم ولو اسمعهم وقتا ما لتولوا بعد ذلك الوقت ورابعها بعد انقادوا له ثم ان التقدير لو علم الله فيهم خيرا ما كالاسماع لما يلقى اليهم لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا ام لم ينقادوا له ولا يخفى ان مبنى الاولين على اختلاف الوسط والاخيرين على اتحاده وضعف الكل ظاهر ويمكن ان يرجع بعضها الى بعض الوجوه السابقة كالثاني الى الثاني والاخير الى الثالث في التكلف

مع علمه بخير فيهم والمانع في الثانية هو الاسماع مع

حدثنا المرء حديثي فان لم يفهم فاربع قد اختلف في معنى قوله فاربع فقيل المراد منه اربع مرات اي لم يفهم الحديث فكرره اربع مرات وقيل امر بمعنى كفّ اي ان لم يفهم حديثي فامسك ولا تتكلم بعد معها وقيل امر بمعنى اضربها بالمربعة اي ان لم يفهم فاضربها حتى تلتفت اليه وتفهم وبعضهم نقل هذا المثل بهذا النحو حدث حديثين امرأة فان لم تفهم فاربعة وهذا الانسب الاخير من بوجه بل شيء من التفاسير الثلثة لا يسمن ولا يغني من جوع اذ لا يظهر منها حقيقة الحال فيه لانه قضية مشهورة لا يحضرني الآن كيفيتها وبيّنا اشير اليها فيما بعد بعد عثوري عليها **فائدة لغوية** الفرق بين الجمع واسم الجمع ان الجمع هو الموضوع للآحاد المجتمعة دالا عليها دلالة تكرار الواحد بالعطف سواء كان له لفظ واحد مستعمل كرجال واسود ولم يكن كابابيل واسم الجمع هو الموضوع للآحاد دالا عليها دلالة المفرد على جملة اجزاء مسماه سواء كان له واحد من لفظه كركب وصحب او لم يكن كقوم ورهط و حقيقة الفرق على هذا ان دلالة اسم الجمع على الآحاد انما هو في ضمن دلالته على المجموع من حيث هو مجموع فدلالته على المجموع من حيث هو مجموع بالمطابقة وعلى الآحاد بالتضمن واما دلالة الجمع على الآحاد فانما هو على سبيل الاستغراق الافرادي بمعنى ان دلالته على المجموع من حيث هو مجموع بل انما يدل عليها اولا بالمطابقة اذ قولنا زيدون بمنزلة زيد وزيد وزيد وكما ان دلالة هذه الجملة على الافراد من حيث هو افراد بالمطابقة فكذلك دلالة الجمع الذي هو بمعناها ولا يخفى ان هذا الفرق ليس يمكن لنا ان نعرف به الفرق بين الجمع واسم الجمع بل بعد معرفتنا بتصريحهم بان هذا جمع او اسم جمع يمكن لنا الفرق بالنحو المذكور هذا واما اسم الجنس فهو الموضوع للحقيقة ملغى فيه اعتبار الفردية وان انتفى الفرد بانتفائه ففرقه عن الجمع واسم الجمع ظاهر لاعتبار الفردية فيهما صريحا او ضمنا واما النكرة فهو الفرد الواحد المنتشر ففرقه عن الثلثة ظاهر واسم الجنس غالبا يفرق بينه وبين واحده بالتاء كتمر وتمرة وكمء وكمأة **فيما اشتهر نسبته الى النبي** صلعم قوله صلى الله عليه وآله فاطمة خير نساء امتي الا ما ولدته مريم ولا يخفى ما فيه من الابهام والاظهر على فرض صحته ان يجعل الا بمعنى الواو العاطفة فان لفظة الا قد جاءت في كلام العرب بمعنى الواو كما هو مصرح به في مغني اللبيب وغيره ويقدّر بعدها جملة يسبقها الدلالة السوق عليها فيصير الكلام هكذا فاطمة خير نساء امتي وخير نساء امة ما ولدته مريم والمراد بما ولدته مريم هو عيسى ع وكان الاصل ان يؤتى بمن ولدته مريم الا ان استعمال ما في ذوي العقول في كلامهم شايع وتخصيص امة عيسى ع بالذكر لاجل ان نسوان الصالحات العابدة في امته كثيرات من قوام سائر الانبياء ع ويمكن على بعد ان يجعل الا بمعناها الاصلي ويكون لفظة ما عبارة عن امرأة ويكون

عليها بالتبعية في ضمن الدلالة

في الكلام تعليق على ما هو في حيز المنع حتى يكون المعنى فاطمة خير نساء امتي على ان يكون الاستثناء متصلا
وعلى المقدرين يكون الكلام من باب التعليق على المحال العدم تولد امرأة من مريم او مثلها في امته الامم
ولا يخفى ما فيه من غاية البعد والتكلف **في دعاء الامام رضي الله عنه في الصحيفة السجادية** يا من يكشف
الذين دعوا وجبت اجابتهم واهل السوء الذين وعدت الكشف عنهم انجاز اجابة المضطرين ووعده
الكشف عن اهل السوء انما هو في قوله امن يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء فان قيل ليس في
الاية ايجاب في ما وقع كل من اجابة المضطر وكشف السوء على سبيل الوعد فما وجه استنباط الامام عم
الايجاب في خصيصة اجابة المضطر وتخصيص الوعد باهل السوء قلنا الوجه في ذلك اما ما لا حظه صيغة
بد بعينه هو شبه الاستقاق مع التقين فانه لما ثبت ان الله تعالى لا يخلف الميعاد فيكون وعده ايجابا و
معنى الكلمتين متحدا لكن اجرى الامام الكلام مرة على نهج شبه الاستقاق فقال اوجبت اجابتهم واخرى
على وجه اليقين فاتى بما هو في صورة الوعد او وقع الاجابة في الابتداء للشرط والجزاء واوجب الحصول
عند حصول الشرط فاقترنت بالايجاب واما كشف السوء فلما لم يكن جوابا للشرط بل كلاما مستقلا
على شيئا ما بعده وهو قوله تعالى ويجعلكم خلفاء الارض قرن بالوعد جريا على مقتضى اصل الكلام
وظاهر اللفظ مع قطع النظر من ان الوعد من الله ايجاب في هذا اذا بني الكلام على الانقطاع واما اذا
قدر الشرط في قوله يكشف السوء ايضا فالجواب هو الاول **قال الله تعالى** في سورة النحل و
الذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون اموات غير احياء وما يشعرون وفيه
سؤالات الاول كيف عبر عن الاصنام بالواو والنون فقال يخلقون مع ان الجمع بهما من خواص
من يعقل والاصنام جمادات لا شعور لها الثاني اي فائدة في قوله سبحانه في وصف الاصنام غير احياء
بعد قوله اموات فهو تكرار والجواب عن الاول انهم سموا الاصنام الهة وعبدوها واجروها
مجرى اولي العلم فينبغي التعبير عنها بما يعبر به عنهم اعني الجمع بالواو والنون فيكون صدر الكلام
على وفق معتقدهم لا يقال ان معتقدهم اذا كان خطأ وباطلا ينبغي الحكمة ان لا يصدر الكلام
على وفقه اذ صدوره على وفقه يوهم كونه حقا وصوابا ولذلك يوجب تقريرهم على خطائهم لانا
نقول الغرض من الخطاب الافهام ولو خاطبهم على غير ما هم عليه من خلاف معتقدهم ومفهومهم لم
يفهموا ان المراد هو الاصنام بل ظنوا ان المراد غيرها من الجماد وعن الثاني ان الفائدة في ذكر غير احياء
الاشارة الى انها اموات لا يتعقب موتها حيوة كالنطفة والبيضة فلو لم يذكر غير احياء بعد قوله
امكن ان يتصوروا انها اموات في الحال ولكن من شأنها الحيوة في وقت يعقبها لذلك حتى يثبت انها لا

قوله فيه سؤال وهو ان [illegible]
الا امتنع ولهذا
يعرف [illegible]
يكون الاستثناء
منقطعا او متصلا
[illegible]

لا يتصف بالجنون قط كانه قبل اموات في الحال عن احيا في المآل ويمكن ان يؤيد هذا بعض احياء الذي علم انه
اراد انها اموات في الحالة الا انها سيموت حتى يكون الاطلاق على المجاز كما في قوله تعالى انك ميت و
انهم ميتون **خبر مشكل** منسوب الى امير المؤمنين عليه السلام قد اورده الحافظ البرسي
في بعض رسائله مرويا عنه وهو انه سئل هل رايت في الدنيا رجلا فقال رايت وانا الى الان اسئل
عنه فقلت له من انت فقال انا الطين فقلت من اين فقال من الطين فقلت الى اين فقال الى الطين
فقلت من انا فقال انت ابو تراب فقلت له انا انت فقال حاشاك حاشاك هذا من الدين في الدين
فقال انا انا وانا انا انا ذات الذوات والذات في الذوات للذات فقال عرفت فقلت نعم فقال
امسك **اقول** ما ذكره عليه السلام في مخاطبته سره الملكوتي اعني نفسه القدسية مع هيكله الناسوتي
اعني جسده الشريف وحاصله انه لما سئل هل رايت في الدنيا رجلا كاملا في الرجولية والانسانية
فقال رايت رجلا يحكي واراد به هيكله الشريف المتعلق بروحه القدسي ثم قال وانا واراد بلفظ انا
نفسه المجردة الملكوتية اسئل منه والعمر الى هذا الوقت هذا الرجل الذي هو جسده الشخصي الشريف
وهذا الكلام كناية عن دوام التعلق بين الروح والبدن فان الروح لم يزل له تعلق بالبدن ونظر
اليه لانه يبحث عن نشئه ومسكن كونه ومركب سيره وسيره ومحصله ثم بين ما وقع بينهما من المخاطبات
باللسان الحالي والنطق النفس الامرية فقلت له اي للجسد من انت فقال انا الطين الى قوله الى الطين وهذه
الفقرات ظاهرة لا ريب فيها اذ البدن جسم ارضي ترابي وقد خلق من التراب ورجوع ايضا الى التراب ثم
ثم لما اقر الجسد بالعجز والذلة والمسكنة وكونه من التراب الذي هو اوضع الاشياء وانزلها سأله وقال
من انا فقال انت ابو تراب اي انت قيم البدن ومربيه والمتصرف فيه ثم لما كان غاية التعلق موهما للوحدة
والاتحاد سأله فقال له انا انت اي انا مثلك تراب مركب ميت فاجاب بما هو الواقع من تنزيه الروح
وتعاليه من ان يكون عين البدن فقال حاشاك حاشاك اي انت منزه من ان تكون مثلي اذ النورة لا يكون
ظلمة وهذا اي تقدسك وتعاليك من العينية والاتحاد من الامور الدينية الثابتة في الدين وقوله
انا انا الخ فيه اشكال لانه من كلام الجسد كما هو مقتضى السوق وظاهر ان قوله انا ذات الذوات الخ من اوصاف
الروح ولو انه فالظاهر ان يجعل ذلك من كلام الجسد كما هو مقتضى السوق لكن يقرء لفظ انا
في المرة الاولى والثالثة مشددة بمعنى كيف اي انى وكيف يتصور في حقي لفظة انا بان اعبر عن ذاتي بانا
كما انت تعبر عن حقيقتك بها مع ان العينية والاتحاد فرع ان يمكن لي ان اعبر عن حقيقتي بلفظة انا
لان اصل الانسان وحقيقته والجسد امر خارج عن حقيقته وجوهره وانما يعلق بتدبيره وتصرفه فكيف
يتعلق به الاصل

فان الانسان هو الروح ... والمتعلق ... الروح ... دون الجسد ... وعلى هذا ... وانه هو ... وهذا انا ... الروح التي ... الانسان ...

فعله في هذا العالم عليه فاذا كان حقيقة الانسان واصله هو الروح فهو الحري بان يعبّر عن ذاته بانا والبدن لخروجه عن حقيقته لا يمكن ان يعبّر عن ذاته بها فاذا لم يمكن للبدن لازم الروح الذي هو امكان التعبير بانا لم يمكن الاتحاد بينهما فالجواب انما هو بالمغايرة ونفي العينية والاتحاد ولكن ينبغي لازم الاتحاد ثم صرّح ثانيا للتاكيد بذلك وبعلّة عدم جواز امكان التعبير عن الجسد بانا فقال واني ناكنت تصوّر في حقي التعبير عن ذاتي بانا مع انّ انا ذات الذوات والذات في الذوات للذات بمعنى انا ما اعني الحقيقة هنا اي الحقيقة العلوية المرتضوية ذات الذوات اي الذات التي نشأ ووجد بواسطة ذوات الاشياء لان حقيقته متحدة مع الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله وسلم كما قال عم انا وعلي من نور واحد والحقيقة المحمدية ص هي الفيض الاول الذي انتشر منه ساير الفيوضات والمخلوق الاول الذي صار واسطة لايجاد المخلوقات كما قال صلى الله عليه وآله اول ما خلق الله نوري او روحي ومن هنا يظهر سرّ قوله تع خطابا للنبيّ ص كما في الخبر القدسي لولاك لما خلقت الافلاك ولولا علي لما خلقتك اذ عدم علي ع كان مقتضيا لتعدمه ع نظرا الى اتحاد نورهما صلى الله عليهما وآلهما وقوله والذات في الذوات للذات معناه اي الذات المخصوص الذي هو ذات الذوات في جملة الذوات مخصوص بكونه للذات اي الذات المطلقة الالهية اي انه من بين الذوات صار دليلا وواسطة عن الذات الالهية لانه اول ما خلق كما مرّ وفي بعض النسخ لم يوجد لفظة الذات بل العبارة هكذا انا ذات الذوات في الذوات للذات اي انا ذات الذوات في الذوات التي للذات ثم لما ذكر انا هنا ذات الذوات يوهم كونه ذات جميع الذوات حتى الذات الواجبية فدفع ذلك بانه ذات الذوات في الذوات الممكنة الصادرة عن الذات الالهية ثم قال عرفتناي عرفت ان عليا مخلوق لله تع ولكن اشرف مخلوقات الله واولها وسرّ الله ونور الاله المتحد مع نور نبيه ص فلما قال نعم عرفت ذلك قال فامسك اي تثبّت على ذلك ويتفق بان عليا تالي النبي ص وصنوه ومثله وشبيهه هو افضل الخلق بعده فهو الحري بنيابته وخلافته لا يليق بذلك غيره فلبس لها كما يقوله المفرطون والا دعينه لفلان وفلان كما يقوله المفرطون فقد ثبت بذلك كفر المشرك الغالي والمبغض القالي وظهر حقيقة النمط الاوسط المرّ الى التالي ويمكن ان يجعل هذا الخبر من باب مخاطبته بذفر الشريف مع نفسه القدسية وحاصله انه عليه السلم لما سئل عنه هل رايت رجلا كاملا في الانسانية فقال والقائل هو البدن رايت رجلا واراد به نفسه القدسية وقوله ع اني الى الآن اسئل عنه اشارة الى ما مرّ من غاية التعلق بين البدن والنفس وقوله ثم فقلت له من انت الى قوله الى الطهر حاصله انه لما سئل البدن عن نفسه القدسية من انت فقال انا الطهر واراد به اصل الاشياء ومادتها

فان الطين والطينة يطلق على الاصل والمادة فانه لاتحاد روحه مع روح محمد صلى الله عليه وآله يكون اول المخلوقات وهو واسطة الايجاد ومنشأ نشر الفيوضات فهو مادة الاشياء واصلها ولما قال له من اين فقال من الاصل والمادة واراد به اصل كل شيء ومنشاه وهو الله سبحانه لانه كما عرفت صدر عنه بلا واسطة وبه تلك يعلم معنى قوله الى اين وقوله في الجواب الى الطين فان حاصله ان مرجعي الى الاصل وقوله فلما من انا فقال انا ابو تراب معناه ان البدن لما سئل عن نفسه لقد سئله من انا فقال انا ابو تراب اي منسوب الى هذا العالم الذي هو فعلك تدبير هذا العالم والتصرف فيه لا في عالم الانوار وعلى هذا لا يبقى اشكال في باقي الكلمات اذ لما سئل البدن عن النفس من العينية والمغايرة بينهما فاجاب النفس بالمغايرة وقال انت تبعد ان تكون مثلي انا انا وهذا اشارة الى ان حقيقتي منحصرة بحقيقتي ولا يجوز ان تكون ذلك صادقة على حقيقتي والمحصل ان انا انا وانت انت ولا اتحاد بيني وبينك ثم اكد ثانيا ذلك وقال انا انا ثم اشار الى وجه المغايرة بقوله انا ذات الذوات الخ وتوضيحه كما تقدم

تنبيه مما يمتحن به الطلبة في علم النحو السؤال عن الاخبار بالذي فيقال مثلا كيف يخبر عن زيد بالذي في قولنا ضربت زيدا والقاعدة في هذا الاخبار ان يصدر بالذي ويجعل موضع المخبر عنه ضمير لها اي الكلمة الذي يؤخر المخبر عنه خبرا لها فالجواب في المثال المذكور الذي ضربته زيد وكذا يجوز الاخبار بالالف واللام التي بمعنى الذي ولكن في الجملة الفعلية لصحة بناء اسم الفاعل والمفعول منها دون الاسمية لعدم صحة ذلك البناء منها ففي نحو زيد قائم يمكن ان يخبر عن زيد بالذي فيقال الذي هو قائم زيد ولا يخبر ان يمكن عنه بالالف واللام فلا يجوزان يقال القائم زيد بخلاف الجملة الفعلية نحو ضربت زيدا فانه كما يجوز الاخبار عن زيد فيها بالذي يمكن ان يخبر عنه فيها ايضا بالالف واللام ولكن لما ثبت ان اللام لا تدخل على الجملة الفعلية فلا بد من تصرف فيها بان تسبك من الفعلية ما يصلح صلة للام والمسبوك الذي يصلح لها هو اسم الفاعل والمفعول فاذا اخبر عن زيد في زيد يضرب عمرا على المعلوم قلت الضارب عمرا هو زيد وعلى المجهول قلت المضروب هو زيد ومنه علم مما ذكر ان الاخبار بالذي يتوقف على شروط اربعة احدها تصدير الجملة بالموصول مبتدأ وثانيها صحة تأخير الاسم المذكور بان يخبر عنه خبرا وثالثها وضع ضمير موضع ذلك الاسم ورابعها كون الضمير عائدا الى الموصول فاذا انتفى واحد منها لم يصح الاخبار ولاشتراط هذه الامور يختلف الاسماء والكلمات في صحة الاخبار عنها بالذي وعدمه وفي كيفيته فيسئل عن ذلك امتحانا فنحن نشير هيهنا الى ما يصح الاخبار عنه بالذي من الكلمات والتراكيب ليسهل للناظرين الجواب عن اسئولة هذا المقام وبلاغ في تضاعيفها الاشارة الى بعض التراكيب المشكلة فنقول لا يصح الاخبار بالذي عن امور الاول ما يستحق التصدير كضمير الشان وكم الخبرية ومثلهما فلو سئل وقيل كيف يخبر بالذي عن كلمة هو في

قولنا هو زيد قائم قلنا لا يصلح الاخبار بالذي عنها لانها ضمير الشان او ضمير الشان يجب تصديره ولو اخبر عنه بالذي
وقيل الذي هو زيد قائم هو لزم تصدير الجملة بالذي وتأخير ضمير الشان عن الجملة وهو ممتنع لوجوب
تقديمه عليها فيمتنع تصديرها بالنحو كذا لو سئل كيف يخبر بالذي عن كلمة كم الخبرية في قولنا كم
عندك درهما قلنا لا يصح الاخبار به عنها بمثل ما ذكر الثاني عن الحال والتمييز والمنفي بنفي الجنس لكونها
نكرات وكون الضمير معرفة فلا يمكن وضع الضمير موضعها فلو قيل في نحو جاءني زيد راكبا ونحو زيد
حسن وجها ونحو لا رجل في الدار كيف يخبر عن قولنا راكبا ووجها ورجل بالذي قلنا لا يصح شيء منها
هذا الاخبار اذ لو اخبر عنها بالذي وقيل الذي جاءني زيد هو راكب والذي زيد حسن هو وجه والذي لا
في الدار هو رجل لزم وقوع الضمير موضع الحال والتمييز او المنفي بنفي الجنس وهو ممتنع اذ يلزم كون الضمير
حالا او تمييزا او منفيا بنفي الجنس وهو غير جائز وكذا يمتنع الاخبار عن المجرور برب لانها لا تلزم التنكير
والضمير معرفة فلا يقع موقعها فلو قيل كيف يخبر عن رجل في قولنا رب رجل يا ينبغي قلنا يمتنع الاخبار عنه
اذ لو قيل الذي رب هو يا ينبغي رجل ووقع الضمير مدخولا لرب هو غير جائز فان قيل رب قد يدخل على المضمر
نحو ربه رجلا فلا يمتنع اضمار المجرور برب قلنا هو شاذ لا يقاس عليه الثالث عن الموصوف بدون الصفة
والصفة بدون الموصوف فلا يجوز في ضربت زيد العالم ان يخبر بالذي عن زيد بدون العالم ولا عن عالم
بدون زيد لاستلزامه وقوع الضمير صفة او موصوفا اذ لو قيل في المثال المذكور الذي ضربته العالم زيد
ووقع هو صفة لزيد وهو غير جائز بخلاف ما اذا اخبر عن مجموعهما فانه جائز لعدم المانع فيقول في الاخبار
عن المجموع في المثال المذكور الذي ضربته زيد العالم الرابع عن المضاف دون المضاف اليه لاستلزامه اضافة
المضمر الى شيء فلو سئل كيف يخبر بالذي عن غلام في قولنا جاء غلام زيد قلنا لا يجوز ذلك اذ لو قيل الذي
جاء زيد هو غلام لزم اضافة هو الى زيد وهو غير جائز ويجوز الاخبار عن المضاف اليه دون المضاف لعدم المانع
فيقال في الاخبار عن زيد في المثال المذكور الذي جاء غلامه زيد الا ان كان مجموع المضاف والمضاف اليه علما
كسام ابرص لكبار الوزغ فانه يمتنع حينئذ الاخبار عن المضاف اليه فقط لانه بمنزلة حرف من الكلمة هذا واعلم
ان المضاف اليه لو كان مركبا من عشرة ونيفها اي كعشرة ونيفها وقيل اثنى عشر وثلاثة عشر الى تسعة
عشر ويجعل هذا المركب اعني ثلاثة عشر مثلا مضافا اليه لاسم الفاعل المشتق من العدد كالثالث والرابع
بان يضاف هذا الاسم الى المركب المذكور ويقال ثالث ثلاثة عشر لا يكون المضاف اعني الثالث الا واحدا
من المضاف اليه اعني ثلاثة عشر اذ التقدير ثالث عشر ثلاثة عشر بمعنى انه واحد منهم وليست هذه الاضافة
بمعنى التصيير بمعنى ان الثالث مصير فيه عشر ثلاثة عشر لان ذلك اي التصيير مختص بالعشرة فما دونها اذ لو

الضمير هو صفة
ولو قيل الذي ضربت
زيدا هو العالم
وقع من

هذا عاشر العشرة ويراد انه مصير التسعة عشرة واما في نيف العشرة لو اشتق منه اسم الفاعل واضيف
الى فلا يكون الاضافة الا بمعنى انه واحد منهم والحاصل ان اسم كل فاعل مشتق من العدد اذا اضيف الى هذا
العدد الذي اشتق منه اي الذي في بابه كالثالث اذا اضيف الى الثلثة والرابع اذا اضيف الى الاربعة فانه يكون
بمعنى واحد منهم سواء تركب هذا العدد مع العشرة فيقال ثالث ثلثة عشرة او لا فيقال ثالث ثلثة اذا التصيير
انما يكون في المضاف الى الاول نحو رابع ثلثة **واذا علمت ذلك** فاعلم انه اذا اخبر عن المضاف اليه في نحو
ثالث ثلثة عشر اعني ثلثة عشر وجب رد المضاف اليه المحذوف وهو عشر من الثلثة في الاخبار عنه كما
في قولنا هذا ثالث ثلثة عشر الذي هو ثالث العشر هم ثلثة عشر لانه لما حذف المضاف اليه وهو عشر من الثلثة
عشر كراهة اسم اضافة المركب من اسمين الى اسم اخر هو ايضا مركب من اسمين لاستلزامه الطول
فحذفوا الثاني من الاول ولما اقيم الضمير مقام الاسم المركب الثاني ذهب الكراهة اعني علة الحذف
فوجب رد المحذوف ثم الاخبار عن المضاف اليه في مثل ثالث ثلثة عشر وفي كل ما اضيف الى المساوي نحو ثالث
ثلثة ورابع اربعة وبالجملة في كل ما ليس بمعنى التصيير بل يكون بمعنى ان المضاف واحد من المضاف اليه
ينبغي ان يكون بالذي ولا يجوز ان يكون باللام لانه لا يكون الا جملة اسمية ولا يكون بمعنى الفعل
فلا يجوز الاخبار عنه باللام واما الاخبار عن المضاف اليه في مثل رابع ثلثة اي في كل اسم فاعل مشتق
من العدد مضاف الى ما دونه فيجوز ان يكون باللام كما يجوز ان يكون بالذي لما عرفت ان بمعنى التصيير فمعنى
قولنا هذا رابع ثلثة انه مصير الثلثة اربعة ولا يكون ذلك الا بمعنى التصيير كان رابع الثلثة بمعنى مصير
الثلثة اربعة يكون له فعل يؤخذ منه هذا الاسم المشتق فان رابعا يكون ماخوذا من ربعت
الثلثة اي صيرتهم اربعة ففي مثل هذا رابع الثلثة كما يجوز الاخبار عن المضاف اليه فيه بالذي وتقول
هذا رابعهم ثلثة يجوز الاخبار عنه فيه باللام بان تقول الرابعهم هذا ثلثة ولا يمكن اخذ اسم الفاعل من نيف
العشرة لانه ليس ما خوذا من الفعل حتى يشتق منه اسم الفاعل اذ لا ماخوذ من الفعل فرع ان يكون بمعنى
التصيير وقد عرفت انه في ثالث ثلثة عشر بمعنى المصير حتى يتحقق فعل ويؤخذ منه اسم الفاعل فلا
يجوز فيه الاخبار باللام وبعضهم منع الاخبار باللام في الاول ايضا اعني في مثل رابع ثلثة لان الاخبار
باللام ينبغي ان يكون في الفعلية صريحا والمثال المذكور جملة اسمية فلا يجوز فيه الاخبار باللام
كما في نحو زيد ضارب مع كونه ماخوذا من الفعل قطعا فكيف في اسم الفاعل بمعنى العدد وفيه نظر اذ
الاخبار في قولنا زيد ضارب عمرا عن زيد فكما يجوز بالذي بان تقول الذي هو ضارب زيد فلا مانع من ان يكون
باللام ايضا بان تقول الضارب هو زيد او عن ضارب فلا يجوز باللام لعدم امكان دخولها على زيد فالضارب

اي التصيير
الاخبار دون
العشرة وانما
كان ٥

غير صحيح اذ المفروض الاخبار باللام في مثل هذا رابع ثلثة عن المضاف اليه اعني ثلثة فلا مانع من ان يقال الرابع
هذا ثلثة بل الظاهر من كلام الاخفش جواز الاخبار باللام عن المضاف اليه في الاول ايضا اي في مثل هذا ثالث
ثلثة مع الاستهجان لانه قال او قلت انا ثاني اثنين استقبح الاخبار عن الاثنين باللام بان تقول الثاني منهما
انا اثنان ووجه الاستهجان فيه عدم الفائدة بخلاف قولك انا ضارب اثنين فاخبرت عن اثنين وقلت
الضاربهما انا اثنان ولا يخفى انه لا فرق بين انا ثاني اثنين وبين هذا ثالث ثلثة فيجوز فيه ايضا مع الا(ستهجان)
ان يقال الثالثهما هذا ثلثة وانت تعلم بانه لا فرق بين انا ثاني اثنين وبين انا ضارب اثنين فهما مشتركان
في الاستهجان وعدمه اذ معنى الضاربهما انا اثنان وليس المراد من قولهما الثانيهما انا اثنان وبما ذكرنا يظهر
انه لو ثبت ان الاخبار باللام يختص بالجملة الفعلية صح ما لم يجز في شيء من الامثلة المذكورة الاخبار عنهما ان الذي هو ضاربهما اثنان ح
جميعا من دون فرق بين هذا رابع ثلثة وهذا ثالث ثلثة اذ كما يجوز ان يرجع معنى الاول الى انه ربع الثلثة
يجوز ان يرجع معنى الثاني الى انه ثلث الثلثة ولذا قال الاخفش يجوز في انا ثاني اثنين ان يخبر باللام
عن انا فيقال الثاني اثنين انا لانه في المعنى الذي ثنى الاثنين انا وبذلك يظهر ان الاخبار في الامثلة المذكورة
عن كل من المضاف اليه فيها وما يقع مبتدأ فيها غير لفظة هذا وانا او هو او غير ذلك لا يجوز باللام مع
ثبوت اختصاصها بالجملة الفعلية صريحا ويجوز مع عدمه وكفاية الارجاع اليها **الخامس** عن
المصدر العامل بدون المعمول نحو اعجبني ضرب زيد عمروا فانه لا يجوز ان يخبر بالذي عن ضرب زيد بدون
عمرو فلا يقال الذي اعجبني هو عمروا ضرب زيد لانه يؤدي الى ان يعمل الضمير الذي جعل في موضع
ضرب زيد في عمرو واعمال الضمير ممتنع واما الاخبار عن المصدر مع معموله فجائز فيجوز ان يقال الذي
اعجبني هو ضرب زيد عمروا السادس عن الاسم الذي بمعنى الفعل ويعمل عمله كاسم الفاعل والمفعول
والصفة المشبهة سواء كان المخبر عنه هذا الاسم مع معموله او بدونه ففي قولنا زيد ضارب عمروا لا يجوز ان
يخبر بالذي عن ضارب لا عن ضارب عمرو وان تقول الذي زيد هو ضارب او ضارب عمرو لانه بمعنى الفعل بل هو كالفعل
في الحركات والسكنات والدلالة على الزمان الماضي والمستقبل ووقوعه موقعه فلا يصلح للاخبار
عنه بخلاف المصدر العامل نحو ضربي زيدا حسن فانه يجوز ان يخبر عنه مع معموله بان يقال الذي هو حسن
ضربي زيدا لان المصدر ليس جاريا مجرى الفعل فيما ذكر فان قيل قد صرحوا بانه يجوز الاخبار عن منطلق
في زيد منطلق بان يقال الذي زيد هو منطلق مع ان منطلق اسم فاعل عامل في الضمير المستكن وهو فاعله
اجيب عنه بان مثل المنطلق والضارب والمضروب وغير ذلك من المشتقات التي يقع خبر الاسم صفة لموصوف
محذوف هو الذات الموصوفة بالانطلاق فالمخبر عنه في الحقيقة هو الموصوف الذي سد الصفة مسده

١٨٣

لا الصفة العارضة فيؤدّي في الاخبار في المثال المذكور الذي زيد هو الذات الموصوفة بالاطلاق ولو كان
المخبر عنه مجردًا الصفة العارضة المبهمة كانت نكرة لزم وقوع الضمير موقع النكرة وهو غير جائز ويرد
ان ههنا مسلّم الا ان هذا الجواب جارٍ في اسم الفاعل العامل في المظهر ايضًا فيؤدي في الاخبار عن ضارب عمرًا
الذي زيد هو ذات ضارب عمرًا الشايع عما يلازم الظرفية نحو ذات يوم او المصدرية نحو لبيك وسعديك
وسبحان الله ومعاذ الله فانه يمتنع الاخبار. اما دفعها على الجزئية فلا يجوز ان يقال في اتيتك ذات
يوم او قلت لبيك وسعديك وسبحان الله او معاذ الله الذي اتيتك فيه ذات يوم والذي قلته لبيك و
سعديك وسبحان الله او معاذ الله لانها للزومها الظرفية لا يجوز ان يقع اخبارا للموصول لوجوب نصب
جميعها نظرا الى عدم انفكاكها عن الظرفية فيجوز الاخبار عن الظرف غير ما ذكر على غير ما يلازم الظرفية و
المصدرية فيجوز ان يخبر عن اليوم بالذي في قولنا صليت اليوم بان يقال الذي صليت فيه اليوم بناء على جواز رفع
الظروف فيها بفاعل خبر او اذا اخبرت عن الظرف يشترط اظهار لفظة في بان يقال الذي صليت فيه لا الذي صليته
وكذا يشترط اظهار اللام في المفعول له اذا اخبر عنه بالذي فاذا اخبرت عن تاديبا في قولنا ضربت زيدا
تاديبا قلت الذي ضربت زيدا له تاديب فلما وجب اظهار اللام مع انه لم يكن لام في المخبر عنه لان شرط النصب
في المفعول له ان يكون مصدرا ولفظ التاديب مصدر فجاز ان ينتصب باضمار اللام بخلاف ما اذا وقع
موقعه ضمير فانه ليس مصدر فيجب اظهار اللام واعلم ان هذا الاخبار يوجب وقوع الضمير موقع
النكرة فيمتنع الثامن عن المصدر الذي حذف فعله وسدّ مسدّه نحو سقيا زيدا فانه لا يجوز الاخبار عنه بالذي
لانه سدّ مسدّ الفعل فكانه فعل فامتنع الاخبار واما المصدر الذي لم يسدّ مسدّ الفعل نحو الضرب حسن
واعجبني الضرب ونحوهما فيجوز الاخبار عنه لعدم المانع المذكور ويصح الاخبار عن المصدر الذي لم يرد التاكيد
نحو ضربت ضربا فانه يقبح الاخبار عن ضربا بان يقال الذي ضربته ضرب لعدم الفائدة فيه بخلاف ما اذا وصف
وقيل ضربته ضربا شديدا فانه يجوز الاخبار عنه بدون قبح بان يقال الذي ضربته ضرب شديد التاسع
عن المضمر المستحق لغيره كالذي الامتناع تصدير الذي لاستلزام ذلك عود الضمير اليها فينبغي ذلك الغير
الذي يستحق الضمير اما مبتدأ نحو زيد ضربته او موصوف نحو جاء رجل ضربته او موصول نحو الذي ضربته زيد
فان المستحق لهذا الضمير هو هذا الموصول المذكور لا الموصول الذي يخبر به في الجميع لو اخبر عن الضمير الى ما
يخبر به من كلمة الذي دون زيد ورجل والذي دون المخبر به العاشر عن الاسم المشتمل على الضمير المستحق لغيره
الذي نحو قولك زيد ضربت غلامه فلا يصح الاخبار عن غلامه بان يقال الذي زيد ضربته غلامه لانك اذا جعلت
الضمير عائدا الى الموصول بقي المبتدأ بلا عائد وان جعلت عائدا الى المبتدأ بقي الموصول بلا عائد وكل منهما

في قولنا زيد ضارب عمرا

بالذي رجع الضمير

ممتنع الحادي عشر عن الموصول بدون صلته مثل الذي قام زيد فانه لا يمكن الاخبار عن الذي وحده بان يقال الذي هو ٨٤
زيد الذي لان الضمير لا يقع موصولا وايضا يلزم خلو الموصول المؤخر عن الصلة وايضا الموصول بدون الصلة
بمنزلة حرف الكلمة ولا يقع الضمير موقع حرف الكلمة هذا اذا اخبر عن الموصول بدون الصلة واما الموصول
مع صلته فلا يمتنع من الاخبار عن الموصول مع صفته مثل المضاف مع المضاف اليه ثم الاخبار عن الموصول مع
صلته جائز فلا سواء كان ذلك الموصول موصولا بموصول آخر او غير موصول به يعني سواء كان صلته مصدرة
بموصول آخر او غير مصدرة به ثم الموصول الثلاث الذي يوصل به الموصول الاول يحتاج الى امرين لانه مبتدأ فيحتاج
الى صلة الموصول مع صلته وخبره جملة تقع صلة للموصول الاول فلا بد فيه من ضمير يرجع الى الموصول الثاني
وضمير يرجع الى الموصول الاول وان كان بعد الموصول موصولين او موصولات ثلثة او اربعة او خمسة
او ما بلغ فالحكم ما ذكرنا من افتقار كل واحد الى صلة وخبر اي كل موصول ذكر فلا بد له من صلة وخبر ليتم الموصول
اللاحق ويصلح صلة للموصول السابق ومن هذا القبيل المسئلة المحكية المعروفة عن المازني وهي الذي التي
اللذان التي ابوها ابوهما اختها اخو الاخت زيد وبيانه كما ذكرنا ان الموصول المتاخر الواقع مبتدأ
الواقع مبتدأ لا بد له من صلة وعائد وخبر الموصول وهذا الاخير اعني الرابع وهو التي مبتدأ فلا بد له من صلة وعائد
وخبر فصلته قولنا ابوها ابوهما فابوها مبتدأ وابوهما خبره والضمير في ابوها خبره والضمير في ابوها راجع
الى هذا الموصول اعني التي الاخير وفي ابوهما الى الموصول الثالث اعني اللذان والجملة من المبتدأ والخبر اعني ابوها
ابوهما صلة التي الاخير والعائد هو الضمير في ابوها وهذا الموصول الاخير اعني التي مع صلته مبتدأ خبره
هو اختها والضمير في اختها راجع الى الموصول الثاني اعني التي الاول فالتي ابوها ابوهما اختها موصولة
صلته وهو مبتدأ مع خبره فتمت جملة من مبتدأ وخبر ويصلح صلة للموصول الذي يسبقه وهو اللذان واللذان مع
صلته التي هي الجملة المذكورة اعني الموصول الاخير مع صلته وخبره مبتدأ خبره قولنا اخو الاخت وعائده الضمير
المجرور في ابوهما واللذان مع خبره جملة تامة يصلح صلة للموصول الذي يسبقه وهي التي فالتي مبتدأ ثم صلته
التي هي اللذان مع صلته وخبره وخبره اخته والضمير في اخته راجع الى الموصول الاول اعني الذي وهذا المبتدأ
مع الخبر اعني اللذان الى قولنا اخته جملة تامة يصلح صلة للموصول الاول اعني الذي والذي تمت صلته وعائده
هو المجرور في اخته والكل مع صلته اعني الذي الاول الى قولنا اخته مبتدأ وخبره قولنا زيد والامتحان
في صحة هذا الحكم ان يقام مقام كل موصول مع صلته اسم بمعناه فيقام اختها مقام التي ابوها وابوهما
لان المراد التي ابوها ابو شخصين خبرين تكون هذه المرأة اخت هذين الشخصين فيصير الكلام هكذا
الذي التي اللذان اختهما اختها اخو الاخت زيد ثم يقام اخواها مقام اللذان اختهما لان اللذين اختهما

اختهما اخت اخت

١٨٥ اخنا امراة يكونان اخويه ليتصير الكلام هكذا الذي اخنك اخته زيد فرد الجميع الى كلام واحد لا اغلاق فيه و
اذا عرفت جلية الحال في تركيب هذه المسئلة فاعلم انه يجوز الاخبار الذي عن الموصول الاول والثاني مع صلته
وقد عرفت انه لا يجوز الاخبار عن الموصول بدون الصلة مطلقا فان اردنا الاخبار عن الموصول الاول مع صلته
وهي قولنا التي الاولى الى قولنا زيد اذا اخر صلته هو اخته فيؤخر الموصول الاول مع تلك الصلة عن زيد و
يقدم زيد عليه بعد وضع ضمير موضع الموصول الاول مقدما على زيد فبقي الذي هو زيد الذي التي
اللذان التي ابوهما اخوها اخوك اخته وان اردنا الاخبار عن الموصول الثاني اعني التي مع صلته
التي اخوها اخوك اخوك التي مع صلته التي هي اللذان التي ابوهما ابوها اخوها اخوك ويقدم عليها
الذي اخته زيد بعد وضع ضمير موضع التي ولكون الاخبار عن المؤنث اعني التي يكون التصدير ايضا بالتي
لا بالذي فالتعبير عن العنوان بالاخبار بالذي انما هو من باب التغليب فبقي التي الذي هي اخته زيد التي اللذان التي
ابوهما ابوها اخوها اخوك وهذا الاخبار صحيح لا خلل فيه والضمير المستحق للموصول الاول اعني الذي انما هو
في اخته التي هي خبر التي وليس في صلة التي مع صلته مشتملة على الضمير المستحق للغير حتى يمنع عن الاخبار
عنه ويجوز الاخبار في المسئلة المذكورة عن خبر الموصول الاول ايضا اعني زيدا فيقال في الاخبار عنه الذي
الذي التي اللذان التي ابوهما اخوها اخوك اخته هو زيد الموصول الاول منه الموصول الا مع صلتها و
اخبارها فلا يجوز الاخبار عنها بالذي لا خبر الموصول الثالث هو اخوك والا الضمير المتصل بهذا الخبر اعني
الكاف في اخوك وبيان ذلك ان الموصول الثالث وهو اللذان مع صلته التي اخوها اخوها لا يصح الاخبار
عنه لانه مشتمل على الضمير المستحق لغيره وهو المضاف اليه في اخوها فانه مستحق للموصول الذي قبله اعني التي
فلا يصح الاخبار عنه وكذا لا يصح الاخبار عن الموصول الرابع مع صلته اعني التي ابوها ابوهما لانه ايضا
مشتمل على الضمير المستحق لغيره وهو هما في ابوهما وهو مستحق لغير التي وهو اللذان فلا يصح الاخبار عنه و
كذا لا يصح الاخبار عن ابوها لا عن المضاف ولا عن المضاف اليه لا عن ابوهما لا عن المضاف ولا عن المضاف اليه لا عن
اخوها لا عن المضاف ولا عن المضاف اليه ولا عن اخته لا عن المضاف ولا عن المضاف اليه وعلة الامتناع فيما كان مضافا
ما عرفت من انه لا يصح الاخبار عن المضاف بدون المضاف اليه لانا لو اقمنا مقامه مضمرا لزم اضافة المضمر ويمتنع
ان يكون مضافا الى شيء واما المضاف اليه في ابوها وابوهما واخوها واخته فلعلة الامتناع في الاخبار عنه هي
ان المضاف اليه فيما ذكر انما هي ضمائر مستحقة لغير ما يصدق عليه من الموصول حال الاخبار وانما صح الاخبار
عما استثنيا اعني خبر الموصول الثالث وهو اخوك من المضاف والمضاف اليه معا فلانه غير مشتمل على ضمير مستحق
للغير ولا مانع سوى هذا الاشتمال ولذا فقد فيصح الاخبار عنه فنقول في الاخبار عن اسمه الى اللذان الذي

اللذان ابوهما ابوها اختها اخته زيد اخوانه واخوالك خبر عن ضمير الجملة عن اللذان مثال الاخبار
ولا مانع منه ايضا ومما استثني كما اشير اليه الاخبار عن الضمير المتصل بخبر الموصول المشتمل على الكاف في اخوالك
فنقول في الاخبار عنه الذي اللذان اللتان ابوهما ابوها واختها اخواه اخته زيد انت ولا تستثني شيئا
من اجزاء هذه الجملة كما لا يخفى وجهه واذ عرفت المواضع التي لا يجوز فيها الاخبار بالذي فاعلم ان ثمة من المواضع
من الكلمات التركيبية ما يجوز فيها الاخبار بالذي ولما كان في بعضها نوع خفاء لا بد من الاشارة الى
كيفية منها فلنشر اليها لئلا يبقى الاشتباه للطلاب في هذا المقام **فمنها** الاخبار عن المعطوف والمعطوف عليه
معا او احدهما ففي قولنا ضرب زيد عمرو فنقول في الاخبار عن زيد عمرو معا اللذان ضربا هما زيد
وعمرو ونقول في الاخبار عن زيد فقط الذي ضربه هو عمرو زيد وفي الاخبار عن عمرو فقط الذي ضرب زيد و
هو عمرو وقس على ذلك لو كانا منصوبين نحو ضربت زيدا وعمروا ولو كان المعطوف والمعطوف عليه جملتين
لا ملابسة بينهما سوى العطف لم يثبت الاخبار في شيء منهما ولا في الاسمين الذين فيهما فقولنا ضربني زيد واكرم
عمرو جملتان عطف احدهما على الاخرى ولا ملابسة بينهما فلا يصح الاخبار عن شيء من الجملتين وجهه
ظاهر ولا عن الاسمين الذين فيهما اذ لو اخبرت عن زيد وقلت الذي ضربه هو واكرم خالد زيد لزم خلو
الصلة في الجملة الاولى عن العائد هو ظاهر نعم لم يكن بين الجملتين ملابسة سوى العطف واما اذا كان بينهما
ملابسة سوى العطف نحو ضربت زيدا واكرم غلامه او ضربت زيدا واكرم عمرو في داره صح الاخبار عن كل
من الاسمين فيهما اذ لا يلزم خلو الموصول عن العائد **ومنها** الاخبار عن المبتدا بدون تابعه الذي هو
انه جائز لعدم المانع ففي قولنا انا زيد اخوك لو اخبرت عن زيد قلت الذي انا هو اخوك زيد قيل لا يجوز
قياسا على الاخبار عن الموصوف بدون الصفة وفيه ان الاخبار عن الموصوف بدون الصفة انما لا يجوز لانه
كون المضمر موصوفا وهو ممتنع ولا منع من كون الضمير مبدلا منه فثبت الفرق وبطل القياس **ومنها**
الاخبار عن البدل بدون المبدل ولا ريب في جوازه ففي قولنا مررت برجل اخيك لو اخبرت عن اخيك
بالذي قلت الذي مررت برجل به اخوك ولو اخبرت عنه باللام قلت المار انا برجل به اخوك **ومنها**
الاخبار عن خبر كان وهو يجوز الا انه كخبر المبتدا في هذا الاخبار فاذا اخبرت عن قائما في قولك كنت
قائما قلت الذي كنته هو او كنت قائما اذ الجزء خبر المبتدا في قولك بقائم فتقول الذي زيد هو قائم
ومنها عن اسم تنازع فيه الفعلان بالفاعلية مثل ضربني واكرمني زيدا وبالمفعولية نحو ضربت
واكرمت زيدا او بالفاعلية والمفعولية بان يقتضي احدهما كون هذا الاسم فاعلا له والآخر كونه مفعولا له مثل
ضربني واكرمت زيدا او ضربت واكرمني زيد وعلى التقادير يصح الاخبار عن هذا الاسم الذي تنازع

الثابتة عن العائد اذ المعطوف في حكم المعطوف عليه فكانك قلت الذي اكرم خالد ولا عائد فيه الى الموصول ولو اخبرت عن خالد لزم خلو الصلة في الجملة

بنه الفعلان بالذي على التقدير الاول قلت الذي ضربني واكرمني هو زيد على التقدير الثاني قلت الذي ضربت
واكرمني زيد وعلى الثالث قلت الذي ضربني واكرمته هو زيد والذي ضربته واكرمني هو زيد على هذا
التقدير لا بد من اضمار المفعول ليرجع الى الموصول سواء كان المقتضي له متقدما على المقتضي للفاعل
او متاخرا عنه اذ لو لم يضمر وحذف لزم خلو الصلة عن العائد الى الموصول ولو حذف في بعض الاحيان
انما يكون حذفه لطول الصلة ولا يكون حذفه كما حذف في الاصل لان الحذف في الاصل انما كان
لاجل كونه فضلة ومستغنى عنه ولما صار صلة للموصول صار محتاجا اليه وخرج كونه فضلة ومستغنى
عنه فلو حذف لا يكون حذفه على ما حذف في الاصل بل انما هو لطول الصلة نحو هذا الذي بعث الله اي
بعثه الله وبما ذكر يظهر انه لا فرق في الاخبار عن الاسم المتنازع فيه بين مذهب البصريين من اعمال الفعل
الثاني واضمار في الفعل الفاعل الاول ان اقتضى المفعول ان اقتضى المفعول وبين مذهب الكوفيين
من اعمال الفعل الاول واضمار الفاعل والمفعول في الثاني اذ هذا الاختلاف لا يصير منشأ للفرق في الاخبار
عن المتنازع ولا مدخلية له فيه وبما ذكر يظهر كيفية الاخبار عن المتنازع فيه فيما يتعدى الى المفعولين من
الافعال مثل اعطاني وكساني زيد جبة واعلمت واعلمني واخبرني زيد عمرا قائما وكسوته وكساني زيد جبة
واعلمته واخبرني زيد عمرا قائما فعلى التقدير الاول لو اخبرت في المثال الاول عن المفعول الاول اعني اياي
قلت الذي اعطاه وكساه زيد جبة انا وعن المفعول الثاني اعني جبة قلت الذي اعطانيها وكسانيها زيد هي جبة وفي
المثال الثاني عن المفعول الاول اعني اياي قلت الذي اعلمه زيد عمرا قائما انا وعن المفعول الثاني اعني عمرا
قلت الذي اعلمني واخبرني زيد هو قائم عمرو وعن الثالث اعني قائما قلت الذي اعلمني واخبرني زيد عمرا هو قائم
وعلى التقدير الثاني لو اخبرت في المثال الاول عن المفعول الاول اعني زيدا قلت الذي اعطيته وكسوته
جبة زيدا هي جبة وفي المثال الثاني عن المفعول الاول اعني زيدا قلت الذي اعلمته واخبرته عمرا قائما
زيد وعن الثاني اعني عمرا قلت الذي اعلمته واخبرته زيدا هو قائم عمرو وعن الثالث قلت الذي اعلمته واخبرته
زيدا عمرا هو قائم وعلى التقدير الثالث لو اخبرت في المثال الاول عن المفعول الاول اعني اياي او زيدا
قلت الذي كسوته وكساه زيد جبة انا او كسوته وكساني جبة زيد وعن الثاني اعني جبة قلت الذي كسوته و
كسانيه زيد هي جبة وفي المثال الثاني عن المفعول الاول اعني اياي او زيدا قلت الذي اعلمته واعلمه زيد عمرا
قائما انا او الذي اعلمته واعلمني عمرا قائما زيد وعن الثاني اعني عمرا قلت الذي اعلمته واعلمني زيد هو قائم
عمرو وعن الثالث اعني قائما قلت الذي اعلمته واعلمني زيد عمرا هو قائم ومن احاط بما ذكرنا وراعى
الشروط المذكورة يسهل عليه استخراج ما تركناه من الصور والامثلة وكذا يسهل عليه الاخبار باللام في

الفاعل وحذف به م

واعطيته وكسوته زيد جبة واعلمته اخبرته زيدا عمرا قائما الذي اعطيته كسوته جبة زيد عن المفعول الثاني [illegible] الذي

الامثلة المذكورة **خبر فيه نوع ايهام** هو ما روى في بعض الكتب المعتبرة عن امير المؤمنين ع
ورواه ايضاً الفاضل الاردبيلي في آيات احكامه انه ع قال يا عجباً اعصى ويطاع معوية فقال له ابن عباس
رض لانه يطاع ولا يعصى اى معوية وانت على قليل تعصى ولا تطاع والايهام انما هو في قول ابن عباس و
كان المراد ان علة عصيان الناس واطاعتهم لمعوية ان معوية مع اطاعة الناس له لا يعصيهم فيما يهوون و
يشتهون بل يعمل بمقتضى هواهم وطباعهم من الامور المخالفة للشرع واذا لم يعصهم مع فرض اطاعتهم
له فكيف اذا فرض عدم اطاعتهم له الامع ترك عصيانه لهم وعمله بمقتضى هواهم فان اطاعتهم له تتوقف
على هذا الترك والعمل بمقتضى طباعهم فيكون صدور ذلك منه اظهر واكثر وانت على كل شئ كبير
يخالف الشرع اذا طلبوا منك تعصيهم حال عدم اطاعتهم لك الامع حصول مطلوبهم ومشتهاهم
واذا عصيتهم مع فرض اطاعتهم لك فكيف اذا فرض اطاعتهم لك من دون توقفها على عدم عصيانك
لهم والعمل بمقتضى شهواتهم فانه مع هذا الفرض يكون عصيانك لهم اشد واقوى اذ لو عصيتهم
مع خوف المخالفة تعصيهم مع عدمه بطريق اولى والمحصل ان مطلوبيه انا العلة في اطاعة الناس لمعوية
الطاعته لهم وعمله بمقتضى هواهم وفي عدم اطاعتهم لك عصيانك لهم ومنعهم عن الوصول الى ما
يشتهون ويهوون الا انه بين ذلك على ابلغ وجه واكده وقال ان معوية لا يعصيهم مع فرض اطاعتهم له
بدون اطاعته لهم فكيف اذا فرض اطاعتهم له مع قطع النظر عن اطاعته اياهم **شعر عربي**
زياد لست ادرى من ابيه ولكن الحمار ابو زياد هذا الشعر في هجو رجل مسمى بزياد وابو زياد هو كنية للحمار
فان العرب جعلوا لكل نوع من الانواع او صنف من الاصناف كنية لاجل مناسبة لها فذكروا ان الكنية للخبز
ابو جابر وللمائدة ابو رجاء وللملح ابو عون وقيل ابو صالح وابو غياث وقيل ابو حبان وللمسك ابو الطيب
وللجوز ابو القعقاع وقيل ابو مقاتل وللسمك ابو سابح وللنرجس ابو عينا وللنبيذ ابو غالب وللدنانير
ابو الفرج وقيل ابو الحسن بضم الحاء وسكون السين وللدرهم ابو صالح وقيل ابو واضح وللبغال ابو الجميل و
للحم ابو الخصيب وللارز ابو لؤلؤ وللجبن ابو مسافر وللبن ابو الابيض وللبيض ابو الاصفر وللثريد ابو
ابو البجع وللاشنان ابو النقاء وللديك ابو نبهان وللاسد ابو الحارث وللثعلب ابو الحصين وللنمر ابو
عون وللذئب ابو جعدة وللكلب ابو ناصح وللبغل ابو الاثقال وللحمار ابو زياد وللضبع ام عامر
وللدجاجة ام حفص وللفارة ام فاسد وللخنفساء ام سالم وللهر ابن ام جابر وهكذا فمعنى الشعر ان زياداً
ليس اعلم من ابيه مع ان اباه هو الحمار نظراً الى الاصطلاح المذكور **شعر للانوري** بر جا عطا
بنشاند علم نو کرد در سر هنفا کشد چند اصم را جند در محا بنشاند عکی روا کویند که در نفس خود ضرب

لہ فكيف اذا فرض عدم اطاعتهم له بدون اطاعته لهم وانت بعصيهم مع فرض عدم اطاعتهم ع

١٨٩ چون نه كرانه سرور بنفس خود حاصل میشود

کرده باشند هر عددی که او را جذر باشد یعنی توان دانست که از ضرب کدام عدد در نفس خود حاصل میشود او را منطق گویند و هر عدد که او را جذر نباشد چون ده او را اصم گویند و وجه تسمیه این عدد باسم کر هر چند از جذر او سؤال کنند نمیشود و جواب نمیگوید پس گویا کر است و گاه باشد که اصمیه و منطقیه بنفس جذر نسبت نیز دهند چنانچه صاحب کفایة الحساب بتصریح بیان کرده و گفته که جذر نه بغیر اصم و جذر شانزده را منطق گویند و بنا بر این معنی انوری خود در مقام دیگر گفته بنسبت جذر اصم را غیر گنگی و گری و نسبت گنگی با صم بواسطه مقابله او است با منطق و قدما حکما را اعتقاد این بود که هر عدد را در واقع جذری میباشد و بعضی از آنها معلوم نیست الا واجب چون جذر اصم در وقت تسبیح میگفته اند سبحان من لا یعلم جذر الاصم الا هو چنانکه گذشت انسان که او را در واقع جذر نیست الا

اما تحقیق

تقریبا و محصل معنی شعر انکه جذر را اصم که در واقع معلوم نیست با مجهول لطریقه که هیچکس اطلاع بر وجود آن ندارد نسبت مکن و اجرام علوی بعیوب کنگی و کری نسبت اگر قلم تو او را در سر منقار کشد یعنی در سر منقار خود جای دهد همنشین خود سازد تا انکه او را در سر منقار جا دهد بقصد انکه بنوشتن مجموع شعرین مجاورت با السعد مذکور بجانشین عطارد شود یعنی مدبر بود بر فلک شود تا انکه در وضوح و ظهور نایب مناب او شود بنحویکه همه کس را علم بوجود او حاصل شود همچنانکه علم بوجود عطارد حاصل است تا انکه در نطق قائم مقام عطارد شود هر گاه او را از مجذور بشرطا از نفس او سؤال کنند بحقیقت حال خود ناطق شود

اشكال في القرائة

اكثر المفسرين على ان الحروف المقطعات في اوايل السور اسماء للحروف المخصوصة فالالف في الم اسم للمسمى بالالف واللام اسم للمسمى باللام والحا في حم اسم للمسمى بالحا والطا في طه اسم للمسمى بالطا ولا ريب ان الاسم للمسمى بالحا هو الحا بالمد وكذا الاسم للمسمى بالطا هو الطا بالمد وعلى هذا يجب ان يقرء الحا في اوايل حم والطا في اوايل طه وطس بالمد مع انه لا يقرء كذلك باتفاق القراء ولم اعثر على احد تعرض لهذا الاشكال وجوابه والظاهر انهم سقطوا الهمزة تخفيفا ولكن الكلام في صحة هذا الاسقاط اذ لا يستقيم لصحته على الظاهر فتامل

مسئلة امتحانية في الهيئة

ان قيل هل يمكن ان يفرض جزآن من منطقة البروج في جهة واحدة من نصف النهار بحيث اذا وصل الشمس في كل منهما كان لها ارتفاع واحد شرقي او غربي مع كوننا على الافق المنطقة جزء معينا قلنا نعم وذلك انما يتحقق اذا لم يكن دائرة وسط السماء الرؤية المارة بقطبي المنطقة وبقطبي سمت الرأس والقدم منطبقة على دائرة نصف النهار بل كانت الدائرتان متقاطعتان اذ ح اذا فصلنا قوسين متساويتين من منطقة البروج عن جنبي وسط السماء الرؤية في جانب واحد من نصف النهار وادرنا دائرتي ارتفاع من

اشكال في القرائة

مسئلة في الهيئة

طريقة فيها آفات نعم الفلك القمام

الواقعتين بين الافق وطرفي القوسين الواقعتين في جانب واحد من نصف النهار والجانبين من وسط سماء
الرؤية متشابهتان وبوجه اوضح نقول لما كانت دائرتا المنطقة والافق متقاطعتين على التناصف
ودائرة وسط سماء الرؤية مارة بقطبيهما ودائرتا نصف النهار ووسط سماء الرؤية تتقاطعان في اكثر
الاوقات وقوس من المنطقة واقعة بينهما لزم ارتفاع تساوي كل نقطتين متشابهتي البعد عن دائرة وسط
سماء الرؤية من منطقة البروج في جانب واحد من دائرة نصف النهار كنقطتي تقاطع القنطرة من المنطقة
بشرط ان يكون البعد اقل من القوس المذكورة ولو شئت تصوير ذلك برسم الشكل واقامة البرهان
فلنفرض ا ب ح د دائرة الافق و د ه ث منطقة البروج ا ه ح وسط سماء الرؤية و ز ه ط نصف
النهار و ه ك قوس من المنطقة واقعة بين دائرتي وسط سماء الرؤية ونصف النهار ونفصل منها قوس
ه ل ونفرض دائرة م ة س من مقنطرات الارتفاع مارة بنقطة ل وهي لا محالة تمر بنقطة اخرى من المنطقة
فنفرضها ع ونقول ان بعدي نقطتي ع ل من دائرة وسط سماء الرؤية متشابهان لما ذكره ثاوذوسيوس
في التاسع من ثانيه من ان كل دائرة عظيمة تمر في كرة باقطاب دائرتين متقاطعتين فانها تنصف كل قطعة
منهما وههنا لما مرت ه ح ا اعني وسط سماء الرؤية باقطاب دائرتي د ح ب ا ح ع و س ة اعني المنطقة والمقنطرة
المتقاطعتين على نقطتي ل ع تنصف قوس ل ه ع من المنطقة و ل م ع من المقنطرة فاذن ارتفاعا نقطتي
ع ل من المنطقة اللتين في جانب واحد من نصف النهار بحيث يتساوى بعداهما عن وسط سماء الرؤية متساويان وانما قلنا
لانا اذا اردنا دائرتي ارتفاع بهما كان القوسان الواقعتان منهما بين الافق وسمت الرأس متشابهتين لكون
كل منهما ربع الدور ولا ريب ان بعد كل من النقطتين اعني ع ل الى سمت الرأس مساو لبعد الاخرى عنه اذ لو اردنا
دائرتي ع ه ص ل ه من دائرتي ارتفاع مارتين بنقطتي ع ل كان ع ه بعد احديهما عن سمت الرأس مساويا لـ
ل ه بعد الاخرى عنه لما ثبت في المقالة الاولى من اكر مانالاوس ان كل مثلثين زاويتان منهما حادتان
واخريان قائمتان وضلع بين هاتين الزاويتين من احدهما مساو لنظيره من الاخر فالاضلاع الباقية متساوية
وههنا في مثلثي ع ه ح ه ل ح زاويتا ح قائمتان اذ تقاطع سطح سماء الرؤية مع المنطقة على القوائم
وزاويتا ع ل حادتان بالخامس والعشرين من اولى الاكر وقوسا ع ح ل ح متشابهتان
كما ثبت فقوسا ع ه ه ل متشابهتان او نقول فزاويتا ه حادتان بالشكل المذكور
وقوس ح ه مشتركة فقوسا ع ه ه ل متشابهتان واذا ثبت تساويهما فاذا
نقصناهما من ربعي د ه ص ه المتشابهين بقي د ع ص ل اعني ارتفاعي
نقطتي ع ل متشابهان بالقوس ص ل د وهو المطلوب فظهر مما ذكر ان وجه الاشكال في هذه المسئلة الموجب

لكونها اسّتحبّا ان كل جزئين من المنطقة متساويي البعد عن دائرة نصف النهار و يتساوى ارتفاعاهما بعين
الدليل المذكور في تساوى ارتفاعي جزئين يتساوى بعداهما عن وسط سماء الرؤية وهذا في بادى النظر
يقتضي التفاوت في ارتفاع كل جزئين مختلفي البعد عنها و وجه دفع الاشكال الباعث ان في تساوى ارتفاع
كل جزئين متساويي البعد عن دائرة نصف النهار هو من وجهها بين الراس و دائرة وسط سماء الرؤية في
ذلك لمثلها فكل جزئين متساويي البعد عنها الهم على الارتفاع بالحد فاذا امكن وقوعهما على جهة واحدة
من نصف النهار كما ثبت تثبت كون جزئين من المنطقة في جهة واحدة ولا يكون الامر كما يقتضيه ظاهر كلام
من التفاوت في ارتفاعهما **سؤال متعلق بعلم الهيئة** اگر پرسند از قراریکه مهندسین
استخراج کرده اند نصف قطر زهره چهل و سه دقیقه ده ثانیه است با آنکه نصف قطر حامل
آن با اجزا شصت درجه است و همچنین نظر با استخراج ایشان نصف قطر [illegible] مریخ سی و نه دقیقه و پهل
و سه دقیقه است با آنکه نصف قطر حامل او با اجزا شصت درجه است چگونه میتواند شد حال
آنکه نصف قطر حامل عبارت از خطی است که از مرکز او اخراج شود تا محیط آن و این خط که از مرکز است
تا منتهاست بر مجموع قطر تدویر و بزیاده کم عبارت از قدر نسبت آن خط که از مرکز است تا معقر و بنا
بر این باید نصف قطر حامل و برابر نصف قطر تدویر با شد با زیادتی مذکور و حال آنکه نظر با استخراج
ایشان ابنا کم است **و جواب** این سؤال آنست که بنا استخراج ایشان بر هیئت سطحیه است که مبنی است
بر مجرده دوائر و جسمیت و اثخان در آن ماخوذ نیست لهذا نصف قطر حامل خطی است از مرکز دائره که رسم
شود در وسط ثخن حامل خطی است از مرکز دائره که رسم شود در وسط ثخن حامل از حرکت مرکز تدویر تا
محیط آن دائره و این دائره مشتمل است بر نصف قطر تدویر و زیادتی که متمم است تا مرکز و لهذا در هر
مثلا چهل و سه دقیقه کمتر از نصف قطر حامل دارای نصف قطر تدویر است و باقی دارای زیادتی که
از معقر است تا مرکز و بر این قیاس است حکم مریخ و بنا بر این اشکالی لازم نمی‌آید **فائدة** بدانکه تفاوت
میان مثقال صیرفی و مثقال شرعی و درهم آنست که مثقال شرعی سه ربع مثقال صیرفی است و یک درهم
سه سبع درهم است پس هر ده درهم شرعی هفت مثقال شرعی است و هر هفت مثقال شرعی پنج مثقال
صیرفی است تقریبا هر درهم شرعی نصف مثقال صیرفی است و مثقال شرعی بیست قیراط است و درهم
شرعی چهارده قیراط و قیراطی سه شعیر است و سه سبع شعیر و شعیر چهار دانه خردل است پس مثقال
شرعی هشتاد و هشت شعیر و چهار سبع شعیر است و هر مثقالی شش دانق است و دانق از مثقال شرعی
یازده شعیر و سه سبع شعیر است هر مثقال شش دانق است و دانق از مثقال شرعی یازده شعیر و سه

حامل

حرفی مثبت و چهار سطوج است و هر سطوج را خمس می‌گویند و هر سطوجی چهار شعیر است [illegible]

سبع شعیر و نیم شعیر پس هر مثقال صیرفی نود و شش شعیر باشد و هر گاه دینار را استعمال کنند مراد یک مثقال
شرعی باشد و مثقال صیرفی نیست که دینار را در طلا استعمال کنند و درهم در نقره و اطبا هر گاه
مثقال و درهم استعمال کنند مراد ایشان درهم و مثقال شرعی باشد نه صیرفی **مسئله طبیه**
اگر پرسند که معجونی داریم مرکب از ادویه معلومة المقدار و مجهولة الطبع که مزاج آن معجون را بدانیم و مقدار شربت
از آن بدانیم **جواب** گوییم که ضابطه در شناختن مزاج معاجین و قدر شربت آنها این است که اولا
اوزان ادویه را از مخرج مشترک بکسر یعنی همه را به وزن اقل برگردانیم و عدد آن نگاه داریم آنگاه عدد اجزاء
حاره در درجه اولی ضبط کنیم و بر آن ضعف عدد اجزاء حاره در درجه ثانیه بیفزاییم و بر آن سه مثل عدد
اجزاء حاره در درجه ثالثه بیفزاییم و بر آن چهار مثل عدد اجزاء حاره در درجه رابعه بیفزاییم و عدد اجزاء بارده
را نیز همین عمل نماییم پس اگر اجزاء همه حاره باشند فقط حاصل بر اجزاء اول نگاه داشته ایم یعنی عدد وزن
اقل منقسم کنیم و اگر اجزاء ممتزج از حاره و بارده باشند فضل احد الحاصلین بر دیگری بگیریم و بر اجزاء اولی
نگاه داشته بودیم قسمت کنیم و به هر طریق که نقد برین حاصل مطلوب است که عدد درجات مزاج معجون است از
حرارت یا برودت و بر این قیاس حال رطوبت و یبوست معجون را استنباط کنیم مثلا معجونی را ساختیم مرکب
از پنج دوا و اوزان آنها بر این وجه است اول یک مثقال دوم نیم مثقال سیم پنج طسوج چهارم دو مثقال
پنجم دو دانگ و چون اقل اوزان مذکوره طسوج است هذا این اوزان را بطسوج رد کردیم که مخرج مشترک است
اول بیست و چهار طسوج شد دوم دوازده طسوج شد سیم پنج طسوج شد پنجم یک بود چهارم چهل و
هشت طسوج شد پنجم هشت طسوج شد مجموع نود و هشت طسوج شد آنگاه داشتیم پس فرض کردیم
که اجزاء این معجون همه حاره اند اول و دوم حارند در درجه اولی و سیم حار است در درجه ثانیه و چهارم
و پنجم حارند در درجه ثالثه بنا بر این عدد طسوجات اول و دوم سی و شش است گرفتیم و بر آن مضاعف عدد
سیم که ده طسوج باشد افزودیم چهل و شش شد و بر مجموع سه مثل عدد چهارم و پنجم که صد و شصت
باشد افزودیم و بیست و چهارده شد ازابر نود و هفت قسمت کردیم خارج قسمت دو بود و بیست جزء از
نود و هفت جزء از واحد شد پس گوییم این معجون حار است در اول درجه ثالثه و اگر فرض کنیم که جزو اول
و دوم این معجون رطب اند در درجه اولی و سیم یابس است در درجه ثانیه و چهارم یابس است در درجه ثالثه
و پنجم یابس است در درجه رابعه پس مجموع عدد اول و دوم که سی و شش است گرفته نگاه داریم آنگاه ضعف
عدد سیم که ده است بگیریم و بر آن سه مثل عدد چهارم افزاییم و بر حاصل که صد و پنجاه و چهار است چهار
مثل عدد پنجم افزاییم یکصد و هشتاد و شش شود و فضل محفوظ ثانی که یکصد و هشتاد و شش باشد بر

یا همه بارده باشند فقط

محفوظ اول صد و پنجاه است و چون این فضل را بر نود و هفت که عدد طسوجهای ادویه است قسمت کنیم خارج
قسمت یک و پنجاه و سه جزو از نود و هفت جزو از واحد است لهذا معجون مذکور نابرابر است در اول درجهٔ
ثانیه و قس علی ذلک هرگاه بعضی ادویه حار باشند و بعضی بارد یا همه بارد باشند یا همه رطب باشند
یا همه یابس **واما تعیین مقدار شربت** معجون نیز بدین طریق معلوم میشود مثلا هرگاه
وزن اول بقدر دو شربت باشد و وزن دوم بقدر سه شربت باشد و وزن سوم بقدر نیم شربت باشد و وزن
سه شربت باشد
چهارم بقدر چهار شربت باشد و وزن پنجم بقدر سه شربت باشد همه را جمع کنیم دوازده و نیم شود پس
مقدار ادویه که نود و هفت است بر آن قسمت کنیم خارج قسمت که هفت و نوزده جزو از بیست و پنج جزو
واحد است مطلوب باشد پس گوئیم قدر شربت این معجون هفت طسوج باشد و سر در این دو عمل یعنی
کیفیت معرفت مزاج و کیفیت معرفت قدر شربت بنحو مذکور ظاهر است اما سر در اول بجهت آنکه بعد از
آنکه اوزان جمیع ادویه مفرده بوزن تاقل رد شود گران نود و هفت طسوج است در مثال مفروض شک
نیست که اگر همه ادویه مذکوره در یک درجه یکمرتبه از حرارت میبودند معجون مرکب از آنها نیز حار در درجه و
مرتبه از حرارت میبود لیکن چون درجات آنها در حرارت مختلف است لهذا آنچه در درجهٔ اول حار است چون عدد
طسوجهای آن معین شود شبهه نیست در آنکه آنچه در درجهٔ دوم حار است هرگاه عدد طسوجهای آن ضعف عدد
طسوجهای اول باشد در حرارت مساوی اول خواهد بود یعنی حرارت مجموع عدد طسوجهای آنچه در درجهٔ دوم
حار است مساوی خواهد بود با حرارت ضعف عدد طسوجهای آنچه در مرتبهٔ اول حار است پس هر طسوجی
از درجهٔ دوم حرارت آن مساوی دو طسوج مرتبهٔ اول باشد و همچنین حرارت یک طسوج از درجهٔ سوم برابر
حرارت سه طسوج باشد از درجهٔ اول و همچنین حرارت یک طسوج از درجهٔ چهارم مساوی حرارت چهار
طسوج درجهٔ اول باشد بالتحقیق و بنا بر این چون عدد طسوجهای هر یک از ادویه که در حرارت در مرتبهٔ
دوم و سوم و چهارم است بنسبت مذکوره تضعیف نمائیم حاصل که در مثال مذکور دویست و چهارده
است طسوجاتی است که مجموع در مرتبهٔ اول حار است و شکی نیست که عدد واقعی طسوجهای ادویه که نود و هفت
است بعد از امتزاج حرارت مجموع بیک نحو میشود و بجهت اختلافاتی که در درجات در حرارت چون بنسبت تضعیف
مذکوره همه را به درجهٔ اول رسانیدیم دویست و چهارده طسوج بملاحظهٔ حرارت حاصل شد پس با هر طسوج
از نود و هفت آنچه واقع میشود از طسوجهای حاصله بملاحظهٔ حرارت که دویست و چهارده باشد آن عدد درجهٔ
حرارت هر یک از طسوجهای نود و هفتگانه باشد که آن بعینه عدد درجهٔ حرارت آن معجون است لهذا باید
دویست و چهارده بنود و هفت قسمت شود چون دویست و چهارده بر نود و هفت قسمت کنیم حاصل

مطلوب بنست یعنی آن عدد نتایج در جدولیکه بازای هر بابی واقع است زیرا اگر نسبت مقسوم علیه چون نسبت خارج
قسمت باشد بواحد لهذا نتیجه چون آن دو بیست و چهار ده که مقسوم است در برابر و کسر نود و هفت است که مقسوم علیه
است باید خارج قسمت نیز دو برابر و کسر واحد باشد لهذا مجموع دو اول دو جدول نیز هشتم خارج خواهد بود
اما سر عمل دوم بجهت آنکه چون زند وای اول بقدر دو شربات است عدد طسوج آن بیست و
چهار است و زند وای دوم بقدر سه شربات است عدد طسوجات آن دوازده است و زند وای هشتم نیم
شربات است عدد طسوجات آن پنج است و همچنین تا آنکه عدد شربات که دوازده نیم است عدد طسوجات
آن نود و هفت است شکی نیست که بعد از امتزاج ادویه مفرده و مجموع نشدن آنها قدر شربه درهم از سلف
نمی‌شود مجموع عدد شربات مفردات دوازده و نیم بود باید مجموع نیز دوازده و نیم قسمت شود که هر قسمی از
آن یک شربت باشد و چون نود و هفت بر دوازده و نیم قسمت کنیم یک قسم به هشت رسد که هشت است باید که
زیرا که همچنانکه مذکور شد نسبت مقسوم بمقسوم علیه چون نسبت خارج قسمت است بواحد پس چون نود و هفت
که مقسوم است هشت برابر دوازده و نیم است تقریباً که باید خارج قسمت نیز بهمین نسبت باشد با واحد
لهذا هشت طسوج خواهد بود باید که **قوله تعالى** أَوَكُلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ
الهمزة للانكار والواو للعطف على تقديره محذوف تقديره أكفروا بالآيات وكلما عاهدوا عهدا نبذه فريق منهم
وقرئ بسكون الواو وعلى هذا يكون عطفا على سابقه وهو الفاسقون في قوله الا الفاسقون التقدير الا الذين
فسقوا أو كلما عاهدوا عهدا نبذه فريق **قال الله سبحانه** في سورة البقرة وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ
فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ
فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ
حُجَّةٌ **وفيه سؤال** وهو انه ما السبب في تكرير هذا الحكم قلت قد ذكر هذا الحكم قبل ذلك في قوله
قال عز شانه قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ
الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ فهذا الحكم قد ذكر ثلث مرات فهي يلزم التكرير قلت يمكن و
العلة في تكرير هذا الحكم تعدد علله فانه تعالى ذكر للتحويل ثلث علل تعظيم الرسول صلى الله عليه وآله بابتغاء
مرضاته وجري العادة الالهية على ان يولي اهل كل ملة وصاحب دعوة وجهة يستقبلها ويتميز بها ودفع حجج المخالفين
وقرن بكل علة معلولها حيث قال قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فهذا يدل على ان رضا
الرسول كان في تحويل القبلة ورتب عليه قوله فول وجهك وقال تعالى ولكل وجهة هو موليها وهذا يدل
على ان لله لكل امة قبلة فرتب عليه بعد ذلك ومن حيث خرجت فول وجهك الخ وقال تعالى ومن حيث

خَرَجْتَ الى قوله لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ وهنا قد تأخر العلة عن المعلول لعل المراد ان النبي لما تغير عن قبلة
الى الكعبة بدفع احتجاج اليهود بانا المنعوت في التورية قبلته الكعبة وان تمامهم بحجة بنا يشبه قبلتنا ولدفع
المشركين بانه يدعى ملة ابرهيم ويخالف قبلته هذا مع ان القبلة لها شان والنسخ مظنة لثوران الفتنة والشبهة
فبالحري ان يؤكد امرها ويعاد ذكرها مرة بعد اخرى **قال الله سبحانه وتعالى** أُحِلَّ لَكُمْ
لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ الى قوله ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ
تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا **قال البيضاوي** في تفسير قوله تعالى تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا
اى الاحكام التي ذكرت حدود الله فلا تقربوها نهى ان يقرب الحد الحاجز بين الحق والباطل لئلا يدانى
الباطل فضلا عن ان يتخطى كما قال صلى الله عليه وسلم ان لكل ملك حمى وان حمى الله محارمه فمن رتع حول
الحمى يوشك ان يقع فيه وهو ابلغ من قوله فلا تعتدوها ويجوز ان يراد بحدود الله تعالى محارمه ومناهيه
لا يخفى ما في الوجهين من عدم الاستقامة اذ الاحكام المذكورة بعضها مباح وبعضها حرام وبعضها فرض
فاذا كانت حدود الله فكيف يجوز ان يتعلق النهى بالقرب عنها جميعا مع ان الواجب يجب القرب اليه وفعله والمنهى
ان يرتكب فيه ولو بوجه المراد من قوله تعالى تلك حدود الله تلك الاحكام ذات حدود فلا تقربوها كى لا يؤدى
الى تجاوزها والوقوع في حيز الباطل والحاصل ان يكون منع القربان منها لغرض منع التعدى عنها عن
ترك الطاعة والعمل بالشرايع بمجاوزته حيز الحق الى حيز الباطل لا يستقل بدفع الاشكال المذكور بل لا بد ان
ينضم اليه ما ذكرناه حتى يندفع الاشكال واسا **شعر عربي** من كان مسرورا بمقتل مالك فليأت
نسوتنا بوجه نهار يجد النساء حواسرا يندبنه بالصبح قبل تبلج الاسحار وجه الاشكال عنه ما تراى من
التدافع في قوله بالصبح وقوله قبل تبلج الاسحار اذ لو كانت تندبنه عليه بالصبح كيف يكون قبل تبلج الاسحار
واجاب عنه بعضهم بان المراد انهن تندبنه عليه قبل الاسحار بخصال محمودة هي كالصبح في الانارة والحسن والبهاء
ويمكن ان يكون المراد ان النسوة التي يندبن عليه لما كانت في غاية الحسن والجمال وكانت وجوههن كالنهار
في الضياء والنور كما يدل عليه بوجه نهار فكان يندبنه بالصبح مع كونها قبل السحر نظرا الى ارتفاع ظلمة الليل
من ضوء وجوههن **فائدة حسابية** عددى كه منقسم شود بمتساويين از زوج گويند الا آنكه
وعدد زوج بر چند قسم است اول زوج الزوج اثنان است زوج ثلاث واربعة است وهكذا زوج الزوج
وزوج الفرد وزوج الزوج نيز وجه تسميه آنكه از افراد غير واحد نكند چون زوج و وجه او يعنى آنكه
التكرار عدد فرد از واحد نكند وابن تعريف صحيح است ولهذا داخل در عدد بناشد بعبارت ديگر آنكه
قابل قسمت باشد مرة بعد اخرى تا منتهى شود بواحد چون شانزده ومثل انواع زوج الفرد هر عدد زوج

لتكوين التعدى

که مقابل زوج الزوج باشد یعنی اگر از افراد غیر واحد نیز عد کند مانند سی که از پنج عد میکویند و مثل
ازانها بواحد قبول تنصیف نکند همچنانکه سی بعد از تنصیف هر بار از منقسم نکردد پانزده باشد قابل تنصیف
نیست و عدد فرد یا اول افراد است و آن سه است بنا برانکه واحد عدد نیست و یا فرد ثانی است و آن پنج است و یا
فرد اول است و فرد اول فردیست که از اسوای واحد عد نکند مثل پنج و هفت و یازده و امثال اینها و چون
اینمقدمه معلوم شد بدانکه عدد از برای او اقسام متعدده است و از جمله اقسام مشهوره عدد تام است
و ناقص و زاید و از جمله اقسام مشهوره عدد متعادلین است و نیز از جمله اقسام مشهوره عدد متحابین است
و عدد تام انستکه اجزاء عادۀ ان مساوی ان عدد باشد چون شش و ناقص انستکه اجزاء ان بیشتر از ان
عدد باشد چون ده و زاید انستکه کمتر باشد چون هشت و طریق تحصیل عدد تام انستکه زوج
الزوجی را پیدا کنند که چون یکی از ان نقصان کنند ما بقی فرد اول باشد یعنی عددی غیر از واحد ان را عد نکند انگاه
مضعف زوج الزوج مذکور را در ان عدد فرد اول ضرب کنند حاصل مطلوب باشد مثلا چون یکی از چهار
که زوج الزوج است نقصان کردیم سه ماند ان فرد اول است و چون دو در ان ضرب کنیم شش شود و ان
عدد تام است مثال دیگر چون یکی از هشت نقصان کنیم هفت ماند چون چهار در ان ضرب کنیم بیست و
هشت شود و ان عدد تام است زیرا که نصف ان چهارده است و ربع ان هفت است و سبع ان چهار است و
چهارده یک ان دو است و بیست و هشت یک ان یک است چون مجموع را جمع کنیم بیست و هشت حاصل شود
و بطریق دیگر زوج الزوج را میگیریم و انرا تضعیف میکنیم و یکی از ان اسقاط میکنیم انچه باقی میماند فرد اول است
زیرا که غیر واحد ان را عد نمیکند پس ان زوج الزوج را در ان فرد اول ضرب میکنیم حاصل عدد تام است
مثلا دو که زوج است گرفتیم و تضعیف کردیم چهار شد و یکی از ان اسقاط کردیم سه باقی ماند و ان فرد
اول است پس دو را در سه ضرب کردیم حاصل شش شد و ان عدد تام است مثال دیگر ضعف چهار که زوج
الزوج است گرفتیم هشت شد و یکی از ان اسقاط کردیم هفت ماند و ان فرد اول است و چون ان را در چهار
ضرب کردیم حاصل بیست و هشت شد و این عدد تام است و این طریقه علامۀ دوانی در انموذج العلوم
بنظم در اورده باین نحو چون باشد فرد اول ضعف زوج الزوج کم واحد بود مضروب ایشان تام و
دیگر ناقص و زاید واما در عدد متعادلین دو عدد است که اجزاء عادۀ هر دو مساوی باشند و طریق تحصیل
این دو عدد انستکه عددی زوج باشد تقسیم کنند بدو قسم که هر کدام فرد اول باشند و احدهما را در دیگری
ضرب کنند انگاه همان عدد زوج را قسمت کنند بدو قسم که هر کدام از ان دو قسم نیز فرد اول باشند
واحدهما از ان را در دیگری ضرب کنند پس حاصل ضرب اول با حاصل ضرب ثانی متعادلان باشند

هیچ

مثلا بیست و دو را یکمرتبه بسه و نوزده قسمت کردیم حاصل ضرب احد قسمین در دیگری پنجاه و هفت است
و یکمرتبه دیگر به پنج و هفده قسمت کردیم حاصل ضرب احدهما در دیگری هشتاد و پنج است پس این دو
حاصل ضرب یعنی پنجاه و هفت و هشتاد و پنج متعادلانند زیرا که اجزاء عاده هر کدام بعد از جمع بیست و
سه است باعتبار اینکه پنجاه و هفت ثلث ان نوزده است و نوزده یک ان سه است و پنجاه و هفت یک ان
یک است و این مجموع بیست و سه است و هشتاد و پنج خمس ان هفده است و هفده یک ان پنج است و هشتاد و پنج
یک ان یکی است و این مجموع بیست و سه است اما عددان متحابان دو عدد است که کسور عادهٔ هر یک
مساوی عدد دیگری باشد و این دو عدد را خواص بسیار است چنانکه در مقام خود مبین شده و طریق
استخراجش انستکه که زوج الزوجی ابکیر بیکر از تضاعیف اثنین باشد یکمرتبه او را در سه مرتبه یکی
در یک و نصف ضرب کنیم و از هر یک از حاصلین یکی کم کنیم باقی از هر یک از فرد اول بماند و بعبارت دیگر زوج
الزوجی ابکیر بیکر هرگاه از ان جمع کنیم یکمرتبه با تالی ان یعنی زوج الزوجی که بعد از انست و ضعف انست
و یکمرتبه با سابق ان یعنی زوج الزوجی که قبل از انست و نصف انست و از هر یک از حاصلین یک نقصان
کنیم دو فرد اول باقی ماند پس بر هر دو تقدیر ضرب میکنیم احد فردین اولین را در دیگری تا فرد ثالث حاصل
شود پس اگر مجموع افراد ثلثه فرد اول باشد مضروب ان زوج الزوجی در فرد ثالث که عبارت از حاصل ضرب
احد فردین اولین در دیگری بود اقل عددین متحابین است حاصل ضرب ان زوج الزوجی در مجموع افراد ثلثه
اکثر عددین متحابین است مثالش چون چهار را در سه ضرب کردیم دوازده شد و چون در یک و نصف ضرب کردیم
شش شد و بعد از اسقاط واحد از هر کدام یازده و پنج ماند و هر یک فرد اول اند و چون یازده را در پنج
ضرب کردیم پنجاه و پنج شد و چون مجموع افراد ثلثه فرد اول است که هفتاد و یک باشد هذا فرد ثالث را
در چهار ضرب کردیم دویست و بیست شد و ان اقل عددین متحابین است و چون چهار را که زوج الزوج
بود در مجموع افراد ثلثه که هفتاد و یک بود ضرب کردیم دویست و هشتاد و چهار شد و این اکثر عددین متحابین
که مطلوب بستند و بیست و بیست است دویست و هشتاد و چهار یعنی اجزاء عاده هر یک مساوی عدد دیگری
است زیرا که اجزاء عاده دویست و بیست نصف است که صد و ده باشد و ربع است که پنجاه و پنج باشد و
خمس است که چهل و چهار باشد و عشر است که بیست و دو باشد و یازده است که بیست باشد و بیست و یک
که یازده باشد و بیست و دو یک است که ده باشد و چهل و چهار یک است که پنج باشد و پنجاه و پنج یک است
که چهار باشد و صد و ده یک است که دو باشد و دویست و بیست یک است که یک باشد و این مجموع دویست
و هشتاد و چهار است که عدد اکثر متحابین است و بر این قیاس است عکس یعنی اگر از مجموع و فرد اول تا فرد ثالث

ثالث فرد او لیهم نرسد همچنکه در ثمانیه چنین است عالم از همچنین زوج الزوجی حاصل نمیشود شعر
فارسی للخاقانی در آن صنم پیکر شده باده صلیبی رشده قندیل از او ساغر شده زنار
تسبیح امده مخفی نماند که چون خواهند کسیرا بنیکوئی و زیبائی وصف نمایند او را تشبیه بصنم می کنند
زیرا که در عرف شعرا چون اطلاق صنم کنند از او زیبا و نیکو خواهند و مراد استکه همه اجزاء مجمع شرب
در کمال نیکوئیست بنحویکه کویا صنم شده است از نیکوئی و باده منشا و ورود نصلیب شده است
زیرا اگر از دست گرفتن مینای صراحی باده را از هیئت سنا و دو طرف صراحی که از دو طرف کف سای
بر هم بسته شکل صلیب بهم رسید زیرا که صلیب بشکل چوبیست که بر وسط آن چوبه بکر نصف کنند با
هیئت است و میتواند شد که مراد این باشد که از گرفتن شیشه ساغر را بیکدست و صراحی را بدست دیگر شکل
صلیب بهم رسید بجهة انبساط یدین و از جسکه حریفان مشغول شرب باده شده اند و از صلیح و نهد نان
مانده قندیلها مسیحیان ساغر شراب بوده و تسبیحها خود را زنار نموده یعنی بجای تسبیح دست گرفتن زنار
بستانند **قال الشهید الاول فی قواعده** لو نذر زید ان یصوم شهرا قبل ما بعد قبله شهر رمضان
فهو شوال و قبل شعبان و قبل رجب اقول الوجه فی کونه شهر شوال الظاهر لان قبل شوال رمضان و ما بعد
رمضان شوال و قبل شوال رمضان فیصدق علی الشوال انه شهر قبل ما بعد قبله شهر رمضان و اما الوجه فی
کونه شهر شعبان او رجب فغیر معلوم و وجهه بعض الافاضل بانه من قال المراد به شعبان او رجب اراد بشهر
رمضان شهر رمضان الماضی فی السنة السابقة فان کلا من شهری شعبان و رجب یصدق علیه انه شهر قبل
قبل ما بعد قبله شهر رمضان الماضی فی السنة السابقة و لا یخفی فساده اذ ذلک یصدق علی کل شهر من الشهور
فالتخصیص بشعبان او رجب لا وجه له فالحق ان الحمل علیهما غیر ممکن ثم فی المقام ابحاث فرض غیر متناهیة یمکن
ان یقع الامتحان فی السوال عنها کالسوال عن نذر شهر قبل ما قبل قبله رمضان فالجواب انه ذوالحجة اذ
قبله ذوالقعدة و ما قبل ذی القعدة شوال و قبل شوال رمضان فذوالحجة شهر قبل قبل قبله رمضان
و عن نذر شهر بعد بعد بعده رمضان فالجواب انه ثانی الجمادین اذ بعده رجب و بعد الرجب شعبان و بعد شعبان
رمضان فالجمادی الثانی شهر بعد بعد بعده رمضان و عن نذر شهر قبل ما بعد قبل ما بعده رمضان فالجواب
انه رمضان اذ ما بعده شوال و قبل شوال رمضان و ما بعد رمضان شوال و قبل شوال ایضا رمضان فیصدق
علی رمضان انه شهر قبل ما بعد قبل ما بعده رمضان و عن نذر شهر بعد ما قبل بعد ما قبله رمضان فالجواب
انه رمضان ایضا کما لا یخفی وجهه و عن نذر شهر قبل ما قبل بعد ما بعد قبل ما قبله رمضان فالجواب انه ذوا
القعدة لانه ما قبله شوال و قبل شوال رمضان و ما بعد رمضان شوال و بعد شوال ذوالقعدة و قبل

ذي القعدة شوال وقبل شوال رمضان فيصدق على ذي القعدة انه شهر قبل ما قبل بعده ما بعد قبل ما قبله
رمضان وعن الثالث شهر بعد ما بعد قبل ما قبل بعد ما بعده رمضان فالجواب انه رجب ووجهه ظاهر
وعن الرابع شهر قبل ما بعد قبل ما بعد قبل ما بعده رمضان فالجواب انه ايضا رمضان ووجهه ظاهر وكذا
عكسه وعن الخامس شهر قبل ما بعد بعد ما قبل بعد ما بعده رمضان والجواب انه رجب لان ما بعده شعبان
وما بعد شعبان رمضان وقبل رمضان شعبان وبعد شعبان رمضان وبعد رمضان شوال وقبل شوال رمضان
فيصدق على رجب انه شهر قبل ما بعد بعد ما قبل بعد ما بعده رمضان وعن السادس شهر بعد ما قبل قبل بعد
قبل ما قبله رمضان والجواب انه شهر ذي القعدة ووجهه ظاهر وعن السابع شهر قبل ما قبل بعد بعد
قبل قبل قبله رمضان والجواب انه ذو الحجة ووجهه ظاهر ولو كرر القبل عشر مرات فالجواب انه رجب ولو كرر
البعد كذلك فالجواب انه ذو القعدة ولو كرر كل من القبل والبعد سبع مرات وبالجملة من اراد استخراج ما
كان الجواب انه رمضان وفرع على ذلك الفروض والضابط انه مع تساوي القبل والبعد يكون الشهر المطلوب
بعينه الشهر المصرح في السؤال اولا ويبنى وعبر في الكتاب برمضان في الفروض المذكورة ومع الاختلاف يؤخذ بشهر
يمكن ان يكون هو الشهر المطلوب فيبدأ بما وقع اخرا من البعد والقبل ويرى انه اي شهر ثم يرى انما وقع قبل
الاخير من القبل والبعد اي شهر وهكذا بالترتيب على العكس والقهقرى بتعيين الشهور ويحسب بذلك
حتى ينتهي الى ما وقع ابتداء من القبل او البعد فان طابق المسؤول فهو المراد والا يؤخذ بشهر اخر يمكن ان يكون
هو الشهر المطلوب ويعمل عمل المذكور فان طابق المسؤول والا اخذ بشهر اخر وهكذا حتى يطابق المسؤول فما
طابقه يكون هو الشهر المطلوب **قال الله تعالى** لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَ
الْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ان قيل ما النكتة في تكرير الوالدين والاقربين
مع انه لو قال وللنساء نصيب مما تركوه لكان اخصر قلنا لعل النكتة فيه الاحتراز عن لزوم الاستخدام
لولا التكرير اذ الوالدان والاقربون للنساء قد تغاير الوالدين والاقربين للرجال

عويصة مشكلة

لبعض المجتهدين ان كان القاضي اثنين احدهما مسن طفلا والاخر بالغا فللتبيين قولان
الاول للاول والثاني للثاني والمراد انه اذا كان قاضي ما فات من الاب من صلوة او صيام ترك منه مع
العذر يعني ان من يتردد في شانه وجوب القضاء ولدين اثنين احدهما مسن طفلا بان يكون سنه اربع
عشرة سنة ونصفا فلم يبلغ سن البلوغ ولم يبلغ ايضا بعلامات اخر من الانبات والاحتلام وغيرهما
والاخر اقل سنا منه بان كان اربع عشرة سنة ولكنه بلغ بعلامات اخر ففي وجوب القضاء على الاول او الثاني
قولان للشيخين المفيد والطوسي هما الاولى هو وجوب القضاء على الاسن للمفيد والثاني او هو

٢٠٠

وجوبه على البالغ بتطويحه وظاهرانا الترجيح للثاني اذ المناط هو البلوغ وهو للتحا ولا مقتضى للتعلق
بالاول ولا مدخلية للاسنية فيه **روى** انه في غزوة من غزوات الغزوات الواقعة بين المسلمين و
الكفار لما تقارب الفئتان طلع امير المؤمنين عليه السلام وراه بعض رؤساء جيش الكفار وكانه كان من اليهود
قال مخاطبا القوم بوزاسكفن فقيحا ثم فقال امير المؤمنين عليه السلام لما سمعه وبلنا علاه العلم واسفله
الطعام **اقول** بوزاسكفن لغة سريانية يعني البطين ولما كان له عليه السلام عظم بطن اراد اليهودي ان يعلم قومه
بذلك حتى يحتاطوا ومع ذلك يزدريه بشانه لانه قدس وكان يظن انه عليه السلام لا يفهم هذه اللغة فلما سمعه علم انه
غرضه من ذلك الازدرا بشانه فقال عليه السلام ردا لتوهمه ان عظم البطن ليس مما يذم به بل مما يمدح به لان اعلاه
هي الصدر محل العلم الذي هو قوة الروح واسفله هو المعدة محل الطعام الذي هو قوة الجسم وكل من القوتين كمال
للانسان **شعر الخاقاني** دو فلک ده جام را از نور عذرا داشته چون حلهٔ داران چار مه در طارم
دادا شته عذرا بمعنی دوشیزه است و اسم ستاره نیز هست و طارم را مقام و منزل را گویند و معنی شعر انست که
گردش ایام و ادوار جام را مانند فلک یعنی همچنانکه فلک دائم در گردش است جام نیز گردش دائمی دارد که
ان جام از شراب پر باشد که مانند نور ستاره عذرا باشد و بعد از ان وصف می‌نماید به صفت مصفی
باشد که مدت چهار ماه در طارم خم مانده باشد همچنانکه دختران معتکفه چهار ماه در منزل خود ساکن شوند
و عده نگه دارند یعنی شراب کهنه باشد **شعر اخر** مرغ سحر تسبیح زن بر قتل مرغ بازن مرغ صراحی
در دهن بر یاد عیسی داشته این شعر اشاره است باختلاف تفاوت اوضاع احوال اینکه هر یک از
موجودات این عالم مشغول امری میباشند که غیر ان امر نیست که دیگری مشغول باشند و این سیخ
کباب را گویند معنی شعر انست که مرغ سحر مشغول خواندن و طعنه زدن است بر مرغی که ذبح شده و در ان
وقت در سیخ کباب است سرخی دیگر که مراد صراحی است در دهان خود یعنی در جوف خود شراب دارد
که دافع غمهاست باعث نشاط است و محصل معنی انست که این سه مرغ در یکوقت متصف باحوال
مختلفه اند یکی در نغمه و یکی در سوختن و یکی حامل چیزیکه موجب ازاله غم میشود **سؤال حسابی**
اگر بپرسند که مال زید با ربع مال عمرو مساوی مال بکر است و مال عمرو با خمس مال زید نیز مساوی مال
بکر است پس مال هر یک از مال زید و عمرو و بکر چه قدر است **جواب** بدانکه در استخراج مطلوب
در امثال این سؤال انست که مخرج احد کسرین را در دیگری ضرب کنیم و از حاصل کسر اول نقصان
کنیم تا مال اول حاصل شود باز از همان حاصل کسر دوم اسقاط کنیم تا مال دوم حاصل شود پس باز
از مسطح حاصل صورت کسر اول در صورت کسر دوم نقصان کنیم تا مال سیم حاصل شود بنا بر این در

مسئلهٔ مذکوره چهار را در پنج ضرب کنیم بیست حاصل شود چون کسر اول که پنج باشد از ان کم کنیم پانزده
ماند و این مال زید است و چون کسر دوم که چهار باشد از ان کم کنیم پانزده ماند و این مال عمرو است
و چون صورت کسر اول که یک است در صورت کسر دوم که نیز یکست ضرب کنیم و مسطح ان که نیز یک
باشد از ان کم کنیم نوزده ماند و ان مال بکر است **مثال دیگر** هرگاه دو ظرف داشته باشیم
متفاوت در صغر و کبر که چون اصغر را با سه خمس اکبر در حوضی بریزیم ان حوض پر شود و چون اکبر را با دو سبع
اصغر در همان حوض بریزیم باز همان حوض پر شود هر کدام از ان دو ظرف نسبت بحوض مذکور چند می گیرند
جواب نظر بطریقیکه مذکور شد مخرج سه خمس که پنج است در مخرج دو سبع که هفت است ضرب کردیم
حاصل سی و پنج شد پس سه خمس که بیست و یک باشد از ان کم کنیم چهارده ماند و این مقدار اب ظرف اصغر است
و پنجرا از انه و سبع کم کرده باشد کم کنیم بیست و پنج ماند و این مقدار اب ظرف اکبر است و چون صورت کسر
اول که سه است در صورت کسر دوم که دو است ضرب کنیم و مسطح که شش است از سی و پنج کم کنیم بیست و
نه ماند و این مقدار ابی است که حوض را پر میکند **مثال دیگر** اگر پرسند که زید بعمرو گفت مال من با ربع
مال تو قیمت فلان اسب است و عمرو بزید گفت که مال من با عشر مال تو قیمت ان اسب است هر کدام چه مبلغ داشته
باشند و قیمت اسب چه مبلغ باشد **جواب** گوئیم که نظر بقاعده مذکوره چون چهار را در ده ضرب
کنیم چهل شود و چون کسر اول که ده باشد از ان کم کنیم سی ماند و چون کسر دوم که چهار باشد از ان کم کنیم
سی و شش ماند و چون مسطح یک ربع در یک عشر که یک است از ان کم کنیم سی و نه ماند بنا بر این بایستی که مال زید
سی باشد و مال عمرو سی و شش و قیمت اسب سی و نه لیکن چونکه نباید چیزی از مخرج مشترک اخذ شود از اعداد
بر نسبت مذکوره اقل اعداد باشد که بران نسبت باشند و هرگاه بعد از ضرب احد مخرجین در دیگری
و اخذ کسرین و مسطح مذکور اعدادی بهم رسد که اقل از ان اعداد بر همان نسبت یعنی بر نسبت اینها باشد
میماند بعد از اسقاط هر یک از کسرین و اسقاط مسطح مذکور در این صورت باید ان اعداد را رد کنند
باعداد اقل و این اعداد اقل اینست که بر نسبت ان اعداد اکثر است هم چنانکه در این مثال اخیر که بعد از
اسقاط کسرین و مسطح مخرج مشترک سی و سی و شش و سی و نه ماند و در این مخرج مشترک که چهل باشد
سه عدد اقل از اعداد مذکوره بهم میرسد که بعینه بر نسبت اعداد مذکوره که ان ده و دوازده و سیزده
باشد لهذا باید که ان اعداد رد باعداد اقل شود و گفته شود که مال زید ده است و مال عمرو دوازده
و قیمت اسب سیزده است و اگر پرسند که مال زید با ربع مال عمرو مساوی صد دینار است و مال عمرو با خمس
مال زید مساوی صد دینار است و مال عمرو با خمس مال زید مساوی صد دینار است هر کدام چه مبلغ داشته

باشند یا این صورت را استخراج جواب مجرّد تصنا بطریق مذکوره کافی نیست بلکه باید بعضا بطریق مذکوره با نضمام ۲۲
قاعده اربعه متناسبه استخراج جواب شود لهذا جواب این مسئله را بطریق سابق چهار را در پنج ضرب کنیم
و ربع حاصل که پنج است از حاصل اسقاط کنیم پانزده ماند خمس آن را نیز اسقاط کنیم شانزده باقی ماند آنگاه
بکرا آن را اسقاط کنیم نوزده باقی ماند پس بقاعده اربعه متناسبه گوئیم که نسبت پانزده بنوزده مثل
نسبت مال زید است بصد پس نسبت شانزده بنوزده مثل نسبت مال عمرو است بصد پس مال زید هفتاد
و هشت دینار است از هیجده جزو از نوزده جزو از یک دینار مال عمرو هشتاد و چهار دینار و چهار جزو از نوزده
جزو یک دینار شعر للخاقانی کرد می با جام و ز اول شب بازش بصبوح ما بکلاب طرب از بطر
امیخته اند داود خام در دو بخته از سوخته سید آب گل کونی با معصفر آمیخته اند هیمه با درد سر و بوی
خماشب عید مصبوح از نوی غلیلی بکرا آمیخته اند بدانکه داود در لغت بمعنی می خالص است و در عرف
شعرا می داود آن است که نغال بیفتاد و کیسه کنند ظرفی در شب آن کنار ندهد می بر آن ریزند که از زغال
گذشته در آن ظرف دیگر جمع شود که داود با نغال کنار و آنچه صاف بود بظرف دیگر ریزند و رنگش در کمال
و جوهرش بکمال الصفا است و معرّبش دردی کنند بکمال طبیعت که در دو طبیعت حاصل شود و آن بسیار
کمتر باشد مطرح شد الهام است که بسیب می سعادت معهود بشود بهم رسد خمار الم آنکه بعد از مستی و
تمام کیفیت بهم رسد با مستی و درد سر و خشکی دماغ باشد هرچند فاصله میان مستی و هشیاری بیشتر
باشد یعنی فاصله میان شرب طول کشد بیخ خمار زیاده شود و شب عید اخران منظر ایام دو در بیشتر است
نظر بر آن در ماه رمضان بود و شب عید خمار دیگر بهم رسد نظر بطول عهد از شرب بیخ از زیاد بین
سابق بیخ اما مستی با عیش با هم تاص له و محصل معنی اشعار آنکه چه عیش شامی باده اول شب افکند
در صبح از فرط شادی آن را بگلاب طرب آمیختند و در مستی آن سعی بلیغ نموده و آن را بزغال بید بجو
مذکور صاف نموده که گویا آب گل را با معصفر که سر بیخ مکیف آمیخته اند و هم چه هیجدهش از مطرح
بعد از خماشب عید مصبوح یعنی شب عید بعنوان تازه بلوازم طرب بعبادت شرب گوشیده اند
عیبا لا فقه فیه قال العلامة فی القواعد فی مسئلة الیقین بالطهارة و الحدث و الشک فی المتاخر
نفیهما متحدین متعاقبین فان لم یعلم حاله قبل زمانهما تطهر و الا استصحب اقول المراد باتحاد
الطهارة و الحدث استوائهما فی العدد و بتعاقبهما فی العدد ان یرد کل منهما عقیب الاخر لا عقیب مثله و زاد
العلامة فی هذه العبارة انه لو کان الطهارة و الحدث متساویین فی العدد و یعقب احدهما الاخر فان لم
یعلم الحالة السابقة علیهما بطهر و ان علمها استصحب الحالة السابقة و لا یخفی ان هذا الحکم مخالف لما هو

الحق المشهور اذ یحصل انه مع تذکر الحالة السابقة وکونهما متحدین او متغایرین یوخذ بالحالة السابقة ومنهم
انه مع التیقن بهما والشک فی المتاخر یتطهر مطلقا وفی المسئلة قول اخر اختاره المحقق قده فی المعتبر وهو
الاخذ بضد الحالة السابقة مع تذکرها وثبوت الاتحاد والتغایر وتفصیل دلیل کل منهما مع الجواب
عنه مذکور فی کتبنا الفقهیة وذکرنا ان الحق هو المشهور نعم بعض صور الاتحاد والتغایر یفید الاخذ
بالحالة السابقة الا انه للخارج عن محل النزاع وموضوع المسئلة وتفصیله مذکور فی کتبنا
الفقهیة ولیس المقصود هنا بیان ذلک وانما الغرض هنا الاشارة الی اشکال یرد علی هذه العبارة
ودفعه وهو انه لاریب فی ان الحالة السابقة قد ارتفعت بورود الضد لانه حصل بعدها طهارة
وحدث فلا ریب فی ارتفاع الحالة السابقة بالحدث الطاری ان کانت طهارة وبالطهارة الطاریة ان کانت
حدثا وعلی ای تقدیر لا معنی لاستصحابها اذ الاستصحاب هو بقاء الشیء بعینه علی ما کان علیه الشیء
الحاوی فیه الاستصحاب هنا هو الحالة السابقة وهی مرتفعة قطعا فای معنی لما ذکره العلامة من
استصحاب الحالة السابقة وقد نقل ان القاضی البیضاوی اورد علی تلک العبارة وارسلها الی العلامة
وقد اجابه بجواب محصل الجواب ان المراد بالاستصحاب هنا الانتزاع عن البناء علی نظیر السابق وضده معنا
الحقیقی لارتفاعه قطعا بورود الضد المزیل **اشعار الخاقانی** من قصیدته البائیة المشهورة
چشمهٔ خضر ساخت لب لعل جام گوهری کز ظلمات بحر جست آینهٔ سکندری مراد است که لب خود را شراب لون
کن از لب جام گوهری تا بسبب شراب مانند چشمهٔ خضر شود در حیات بخشیدن و تعلیل نموده است شراب
خوردن را باینکه صبح ظاهر شده بیرون آمدن خورشید را از ظلمات شب تشبیه کرده به بیرون آمدن آینه
سکندری از دریا مغرب کیفیت آن باین طریقست که اسکندر شهری در کنار دریا مغرب بنا کرد و انرا
سکندریه نام نهاده بود و کفرهٔ فرنگ آن شهر را غافل خراب میکردند اسکندر بحکما فرمود که تعبیه
بنمایند که هرگاه فرنگیان عزیمت نظر نمایند مستحفظان شهر مطلع گردند در لوازم قلعه کوشند
حکما آینه ترتیب دادند که از چند روزه راه عکس کشتیها در آن می افتاد و بدین سبب آن شهر چندگاه از ضرر
انقوم محفوظ ماند تا آنکه بحیله بان کفرهٔ فرنگ دست خرابی آن شهر یافتند و آن آینه را بدریا انداختند
و باز بسنگ مقناطیس حکما آن سنگ را از دریا بر آوردند شاهد طارم فلک بست دیو هفت
سر دیو بهر دریچه ایچه ز دو شش ششدری مراد از شاهد طارم فلک آفتاب است یا عیسی با اینکه هم چنان
که شاهد با عیش و عشرت محفل است هم چنین آفتاب با عیش و عشرت فلک است و مراد از دیو هفت سر زمین
است یا عیسی با اینکه هفت طبقه است یا با عیسی با اینکه هفت نقطه دارد و هم چنانکه نسبت بعضی اولیا

داده شده وانچه ریزه زر سفید است مراد از زر شش سری یا زر ان بتی است که شش سر داشته کفار ۲۴
پرستش ان میکردند و صورت این بتی است که زر ساخته بودند و عیار ان زر بغایت خالص بود و با ان زر دست
کار درستی بوده که بشکل مسدس بود و انرا زر شش سری میگفتند و معنی شعر اینست که افتاب
شبکه سایه زمین صفت زر است خالص شد و اشعه خود را که بمثابه ریزهای زر سفید است بر هر موضع
از مواضع نثار کرد غالیه سا اسمان شد و بر اتشین صدف از پی مغز خاکیان کلخیها عنبری مراد از
صدف شفق صبح است و کلخیه بوی خوشی است که در حمامات بکار میبرند و مراد از کلخیها عنبری درین شعر
رایحه صبح است و معنی این شعر اینست که غالیه سایی که عبارت از اسمانست از برای تعطیر دماغ اهل زمین
نسیم صبح را بر شفق صبح سایید یعنی هر دو را متصل بهم یکجا ظاهر کرد و میتواند شد که مراد از صدف اتشین
خورشید باشد و معنی ظاهر است درده کیمیا جان و اتش جام زیبقی طلق حلال با بار دان طلق روان
کوهری شیخین مراد با اتش و جام زیبقی شرابست بتوصیف جام زیبقی بسبب تلالو و روشنی او است
و طلق اول بکسر طا دوایی است معروف که از اسباب کیمیا است حلال بمعنی محلول است و بار دان صراحی را
کویند و طلق ثانی بفتح طا بمعنی کشاینده و شاد کننده است و روان بمعنی جانست و کوهری صفت
موصوف محذوف است که جام باشد و معنی شعر اینست که درده شرابی که بمثابه کیمیا جانست و شبیه
با اتشی است که داخل جام زیبقی باشد که ان شرابی است که شبیه بطلق محلول است در صفا که در صراحی
باشد و کشاینده و شاد کننده جان ان جام مرصع بکوهر است یعنی روشن کننده و صفا دهنده ایجان است
یا و بجوهر مرصع ان بکوهر در بعضی از نسخها بجای بار دان ناروا وارد شده و درین صورت طلق اول بمعنی
خالص است و حلال بمعنی مباح است یعنی بده شرابی که خالص و نیکو است حلال عقلیست نه ناروای
شرعی طفل مشیمه رزان بکر مشاطه خزان حامله ایست ازان باد عقیم ازری یعنی درده شراب
که طفل مشیمه رزانست یعنی نتیجه تاکست و بکر مشاطه خزانست یعنی فصل خزان بجهت اعتدال
هوا و الوان اثمار و نازکی انکور و میل طبایع بکرمی و سوختن بخاری که مستلزم عیش و مستانست
شرابرا در نظرها ارایش و زینت میدهد و بکر بودن شرابرا باوقت بجهت انستکه از انکور تازه
بهم میرسد و هنوز ابتدای فصل بسبب شرابست دست تصرف کسی بوی اندراز نشده و درده
شرابرا که باد عقیم اذر ماه بسبب ان حامله بهار میشود یعنی باد عقیم اذر ماه که هیچ نباتی ازان متولد
نمیشود و بسبب وقوع ان در فصل زمستان هر گاه مقارن با ان شراب شود یعنی در حین وزیدن
ان باد شراب خورده شود منشا شکفتکی و حرارت طبعها میشود که کویا فصل بهار است که مستلزم

مراد از کیمیا جام شراب است و وجه تشبیه ظاهر است

شکفتگی و انبساط طباع است رفت قنینه در قواق انجیزه امتلای خون راست چه پشت نیشتر
خون چکیدش معصفری مراد از قنینه صراحی است و مراد از قواق آن غلغله است که در وقت بیرون آمدن
شراب از گلوی آن حادث میشود و حاصل معنی آنکه صراحی بجهة امتلای آن از خون که عبارت از شراب است
شروع کرد بقواق که غلغل است همچنانکه هرگاه آدمی ممتلی از خون شد قواق از برای او حادث میشود
و غلغل صراحی که مانند قواق است که منشاء بیرون آمدن شراب معصفر یعنی سرخ رنگ که از آن مملو بود گردید
بعینه مانند خونی که از پشت نیشتر یعنی بعد از نیشتر زدن از رگ بیرون می آید چنگی آفتاب و از پی
ارتفاع می چنگ نهاده ربع وش بربر و چهره بر کو یعنی نوازنده چنگ که آفتاب است بجهة زیاد
رونق حریف یعنی زیاد کردن نشاء او و جلوه دادن آن در نظر میخوارکان چنگرا مانند ربع که آلتی است
که از آن ارتفاع آفتاب میگیرند در بر گرفته و چهره اش بر بر لیست یعنی در نهایت حسن و صفا است
قرطه فستقی فلک چاک کنده چه فندقش هر سر زده نوای نعره کند بساحری مراد از قرطه در اینجا جامه است
و فستقی یعنی سبز و مراد از فندق سر انگشتان حنا بسته چنگی و نوای در اصل یعنی مدور بست که حباب
از میان حلقه گریبان در او وند و آن بجهة سحر معقد است و در اینمقام ناخنهای چنگی مناسبت لفظ ساحری
بقوای تشبیه نموده و حاصل معنی آنکه هرگاه سر انگشتان حنا بسته چنگی سر زده ناخن را در نغمه سازی
مانند هروشان یعنی نواختن سرو کند داور فلک از غایت ذوق و وجد جامه سبز خود را چاک میزند
چشم سهیل با ناخنه ناخن آفتاب نی کاتش و قند او ده بانی باد با قری مراد از ناخنه ظفره است و آن علتی
است معروف که در چشم بهم میرسد مقرر است که نظر کردن بسهیل آن را دفع میکند پس سهیل با ناخنه
نهایت تنافی دارد زیرا که هر مزیل شیء منافی آن شیء است و همچنین مقرر است که نی را بهر ناخن میتوان کشید
مگر ناخنی که عبارت از آفتاب است که نیز همچنان این کشید محصل معنی آنکه نی در هر ناخنی موثر است
مگر در ناخن آفتاب که از فلک باشد باعتبار آنکه اجسام سفلیه را در اجرام علویه هیچ تاثیری نیست و نیز
مقرر است که میان آتش و قند میان آتش و قند با دستانی است چون این معلوم شد معنی شعر اینست
که از غرایب است که کو دیدن چشم سهیل و ناخنه که کمال تنافی است و ما بین ناخن آفتاب و نی که با
کمال تنافی است اجتماع حاصل شده بجهة آنکه آتش و قند چنگی که عبارت از سرخی لبها و شیرینی
لبها باشد نی عباد را با خود جمع کرده اند حال آنکه همه ما بین تنافی است کاوسفالی اندر او و آتش موسی
اندر او تا چه کنند جاکیان کاو زین ساغری مراد از کاوسفالی خم شراب است و از آتش موسی مقصود
شراب است یعنی خم سفالی که پر از شراب باشد بمجلس درآورده خم بمجلس آوردن اشاره بکمال حرص است

در مجمع نامردم مشغول بپرستش او شوند کاوذ بن سام بر باد و درافکنند در قصبه دامنی است در
بر فشان پای طرب سبک برار از چه نمی گرانی این شعر خطابست بر قاضی و مراد از قصبه دامن
جامه حریر است که در خیال بود و طرز شسته باشد از است امن مهیا شد و از پیش و یکی از قضا و این قسم
جامه مخصوص بقاضیان بوده و مراد از ستی استین است و نون بجهة وزن شعر افتاده است یعنی در حالتی
که در جامه ستر دامنی در آمده باشی اندکی استین بر فشان و در جلوه رقص در آی و پای طرب را سبک بر
دار اکو چرا از مستی باده سرگرانی دوش که صبح چاک زد صدره چرخ چنبری خضر در امداد ز درج صبح
وش از صنوبر دیدم اکرفته لب آتش پارسی نیت نطق زابنا زبان برده بنکته دری معنی شعر اول
ظاهر است و مراد با آتش پارسی در شعر ثانی با نیجا الماست یا آتشکده فارس و مراد از بنکته دری نطق و بیان است
و معنی شعر انکه مراد بدکر بسبب کرمی نطق و بیان مرا آتشکده فارس با آتش خاله در لبم افتاده بنحویکه
نطق مرا بری زبان عرب برابر بسبب فکنهای فارسی برده گفتی چه طرفه طالع کرد دخانه ششم مهره
بکف بهفت حال با همه این ششدر کی کسیکه مهره را از خانه ششم نرد بیرون برده است کسیکه
در ششدر یعنی در خانهای ششدر بماند بیرون نرود با خبر و مراد از هفت حال کثرت مشاغل است
و هفت کفتن بسبب مناسبت ششدر است مراد کواکب سبعه است و معنی شعر اینست که خصم گفت که تو عجب تأثیرات س
طالع داری که با وجود انکه بد خانه ششم اوده و مهره بکف کرفته میخواهی بیرون روی یعنی خود را میخواهی
از شواغل دنیا مستخلص کنی و مع ذلک بسبب تأثیرات کواکب که کثرت مشاغل دنیوی در ششدر دنیا مانده
و نمیتوانی بیرون رفت چند نشانه غرض بودن و بی نشان شدن جوهر نور بینی سایر نور جوهر
مراد اینست که تا چند مانند نمونه غرض بی نام و نشان باشی بجهة انغماد در دنیا و علایق آن و حال اینکه
اگرچه جوهر نور مطلق نیستی لکن سایر انوار هستی پس میتوانی متوجه اهل خود شوی و خود را بجوهر نور
و مطبوع بنت برسانی مثل عطارد چرا چون قمر نو نه مقبلی طالع تو اسد چرا چو سرطان مدبری
مراد اینست که تو چرا مانند عطارد که گاهی در رجوع و گاهی در استقامت گاهی ضعیف گاهی قوی
و چرا چون ماه نو مقبل نیستی یعنی از تنزل در ترقی باشی و تو اسد طالعی یعنی قوی طالعی زیرا که هر کرا طالع
اسد باشد قوی طالع میباشد نظر باینکه پادشاهان اسد طالع میباشند چون تو اسد طالع
باشی چرا مانند سرطان یعنی خرچنگ مدبری یعنی حرکت قهقری میکنی و مقابل یعنی همچنانکه از
حرکت خرچنگ قوه باصره ادراک میکند که مقابل بعقب است موکب شاه اختران رفت بکاخ مشتری
شش مهر راه ده هشت و ستو دوازده دیگر مرا بانزده نوزده یازده و هر هفته بیت است و علت

۲۷ تنمیه ظاهر است بجهت آنکه در زینها که زبانه میکنند از خال و نگار و وسمه و غیره مبلک اعتبار هست و
و ببلک اعتبار نه و ببلک اعتبار باشد است و مراد از عصر دوازده دو اسما نست بعلت آنکه بهدو وارده بی
دارد و معنی شعر آنستکه امنا بداخل خانه مشتری شد که چون باشد این است بطهو اثار بها راست
و عصر دوازده دی یعنی فلک او وا درشتاه زینت داد و او را باز بین ظاهر کرد در منزل مشتری
بغله نقره خنک و زامنه رجنبتش ادهم شب فکند سم کند و از مشتری مراد از بغله اسب سوار
است و جنبت کمل باشد ادهم اسب سیاه رنگ باشد مراد از مشتری اسب نیز و سبل خبر است و مراد
فکندن نقصان و ضعف است و معنی شعر آنکه اسب سوار که عبارت از اسب عبد باشد مستعد سوار
افتاب ساختند اسب سیاه رنگ شب از مشتری شده وی سم افکنده کند رو شود یعنی ضعیف حال کردید
و محصل کلام آنکه چون فصل بهار درامد و روز قوت یافت شب ضعیف شد کر نه سکش شود فلک چون
نمط پلنگ مر پر نقطه بقی شود دو عروس خاوری مراد از نمط ادیم و کونه است بقی علی کنجا های
از ان و بدن بهم رسد مراد آنستکه اکو سلک و یعنی سلطانی که ممدوح اوست نشود دو خورشید که عروس
خاور است تا اثر پاسبانی فلک مانند ادیم یعنی پوست پلنگ چون کونه ماه پر از نقطه ها بقی خواهد شد
انجم عروس بخت این جرمها الا نو خلفان فتح نیز وارث ملک پرورد دربر تیغ حصری زاده جما
چو عنب برده جمال آسمان کرده همه پیکری حصری بفتح اول و ضاد مهمله غوره است و مراد از تیغ
حصری تیغ سبز و نکسته جما بفتح باء میوه را گویند که متصل بهیکدیگر باز اید جما بضم اول
کوزه را گویند مراد آنستکه از رحم عروس بخت این جرمها الا یعنی ممدوح ملاحظه کن نو خلفان فتح اگر در مملکت
سروری ارث میبرند از تیغ سبز رنگ ممدوح که مانند عنب ظاهر میشوند یعنی تیغ ممدوح ایشان را
بمنزله قابله و پرورنده است و بواسطه آنکه در آسمانها پیکر است که چون ظاهر باشند انها همگی دو پیکر
ظاهر میکردند از این جهت از آسمان کو ببرده کی بدو خجل بخل او بی بر بشر زند عمد کی بد دو
ببند سر هر سفطی شود شش لعبت مرده را که اصل از کج زینه کرده اند از دل پر عاشقان رخصت
شعر او را اشاره با نفاق دو سر خجل لشکر او در مخالفت و بر کرزه دیگری جا او نتواند بود
سفط را اصل یعنی خورده فروش است مراد از سر تیغ سری سفط است که از کار عرفا بوده
آنستکه بمجرد آنکه دو مخالف جمع شوند پهنا در حق سفطی که مراد از ان خورده فروش است
کواهی و کلانتری که دو سند هر شخص است این نفاق اند و شخص نیز با خصم ممدوح همان اثر دارند
دو درو شعر ثانی این مقابله تعریض کرده است و مراد از کج بضم اول با صوفیه که از بعضی لباسها بجهت

اعلای ممدوح با نفاق دو

ترسانیدن اطفال هستند یا صوفیست که از جهت دفع چشم زخم ترتیب صید هند در بام خانها میکذارند همچنانکه در بعضی ولایات متعارف است و مراد از دل پیر عاشقان یا دل مرشد است یا دل پیری که عاشق شده باشد و معنی شعر اینست که لعبتی یعنی صورتی که در اصل بیروح است و مرده است و حیات او مانند حیات کج است که در بعضی لباسها است او را از جانب مرشد حضرت سبب یعنی از شان و نسبت که دلبری و مشوقیت نمایند یا انکه او را از دل پیر عاشق یا انکه بر صوفی عشق میورزد حضرت نسبت که دلبری نماید مراد اینست که عدو ممدوح که بزرگی او مانند کج است از مرشد حضرت بزرگی ندارد رمح نور از زهره چون پرچم است افتاب طاس از برماه چادره شاکند صنوبری مراد از رمح در اینجا علم است یا اکر نیزه پرچم میباشد و مراد از برماه چادره هوقماه چهارده است و مراد از طاس همان قبه کلوکاه و سر علم است و مراد انستکه رمح نور از زهره پرچم است و افتاب کلوکاه است و بسبب انکه این قد ارتفاع دارد و فوق علم که سرو کلوکاه آنست از پایان که چوب علم است جسم تو است سایه صنوبری یعنی شبیه سایه صنوبر از بالای ماه انداخته است تا بیتنکری تو کرده بتیغ هندی سنجر که پیشه راسن سن کوی تنکری تنکری بزبان ترکی یعنی خدا و مراد از سنجر پادشاه ترکستانست که کافر بوده و سن بزبان ترکی یعنی تو است و تکراران بجهت تاکید است و مدعا انست که تو نایب خدائی که بتیغ هندی پادشاه ترکستان را بتو عمی موحد ساختی که دایم موحد است و میگوید تو ای خدا و اقرار بتوحید کرده اسم کفته عدو بر سر جو حکم تو چرخ چه جزم نحویان حلقه شد از مد در اصطلاح نحویان اعراب بنا تابع کلمات میباشند لفظ حکم را حرف وسط مجزوم است و مراد انست که بموجب نوشته قدر که ازان بهیچ حال تخلف ممکن نیست بجای جزم که در حکم نست حلقه فلک است یعنی همچنانکه جزم تابع لفظ حکم است نزد نحویین همچنین حلقه فلک که شبیه بصفر و جزم است تابع حکم تست کرد بصد کعبه بهر مشام عرشیان خاک در تو مثلثه دخمه چرخ مجمری مثلث نوعی از بوی خوش است و مراد اینست که خاک در تو در صد کعبه که عبارت از استان تو باشد بجهت تعطیر دماغ عرشیان مثلثه کرد یعنی دماغ خوشبو کرد مانند مثلثه و دخمه چرخ مجمری کرد یعنی بجای مجمر آن بوی خوش شد که خاک در تو داخل است همچنانکه عود در مجمر تخت تو در مربع عرشی و کعبه کند شاه مثلثی از آن کاخر چرخ اخضری مراد از شاه مثلث شاه ابعاد ثلثه است که طول و عرض و عمق است و مراد از آن آسمان و زمین و مشرق و مغرب است یعنی تخت تو در فعل مربع عرشی و کعبه کند یعنی بجای عرش و کعبه است تو شاه زمین و اسمان و مشرق و مغربی ازین جهة که مانند کوکب و فلکی که اهانتی

اورد

برابعاد ثلثه مسلطند براکه هر شبانروز نه سیر میکنند مجموع انهارا باد صبا و ابرکن نقش فلک
تا نوفلاح فتح ابرشط مفلحان بری فرضه عیقلان بنبل و شط مفلحان کو هست خراس یارکین از سمت
مروزی فرضه بغاد ضا معجم کذر براکو بندکه تمغا چیان دران مینشینند تحصیل تمغا مینمایند
مراد از ان در اینجا مطلق گذرگاه است و عیقلان و بنبل وادی اند معروف واقع در میان ولایت روم و مصر
و شط مفلحان نام اسب دولت غرانی یعنی ترکستان و کربکاونازی مضمون ابی واقع در میان سرحد آذر
بایجان و شیروان و یارکین بتا فارسی حوض را کو یند که ابتره دران جمع شود و خراس کارخانه
روغن کیر است مفرد اسکه در خراسها حوضی کرده ان روغن هر چنین جمع شود ند سبب هند
وانرا یارکین خراس میکویند پس مراد از شعر اول اینست که هر کاه نوغنان فتح و ملکنکشا مجانب شط
مفلحان که از انهار ترکستان ست معطوف کردانی تا تزیز فریعه عبور کنند که تا زاب کو بواسطه باد صبا
ظاهر میشود با وجود انکه عبور و مرور لشکر تو بران ظاهر نشده و مراد از شعر ثانی اینستکه با وجود
بعد مسافت میان این انهار و چین حرکت و ازدحام و کثرت خیل و حشم او بمثابه ایستکه عبور لشکر بر
جمیع این رود ها واقع خواهد شد و ایضا از انبوهی بترکی مبدل خواهد ساخت که اکثر انهارا از غایت
کل آلودکی یارکین خراس نسبت کنند از سمت مروزی خواهد بود یعنی این تشبیه صحیح نخواهد بود بلکه
بترکی انهارا بسیار بیشتر از بترکی یارکین خراس خواهد بود **قال الله تعالی** یُوصِیکُمُ اللّٰهُ فِی
اَولَادِکُم لِلذَّکَرِ مِثلُ حَظِّ الاُنثَیَینِ فَاِن کُنَّ نِسَاءً فَوقَ اثنَتَینِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَکَ وَاِن کَانَت وَاحِدَةً
فَلَهَا النِّصفُ **اقول** فی هذه الایة اسولة احدها انه ما مرجع الضمیر فی قوله کن و ثانیها انه ما نکتة
فی تخصیص الذکر بالتنصیص علی حظه وعدم التعرض لحظ الانثی و ثالثها انه سبحانه بین فرض الاکثر من اثنتین
وفرض الواحدة ولم یبین فرضهما فما السبب فی السکوت عن بیان فرضهما وهل فرضهما فرض الاکثر او فرض
الواحدة ورابعها انه ما الفائدة فی هذا الفرض وفی ای موضع یظهر فائدته مع ان کل واحد من البنتین
او الاکثر او الواحدة ان انحصر الوارث بها ظهر له المال کله وان اجتمع معه ذو فرض فهو ای ذو الفرض اخذ
فرضه والباقی للبنتین او ما فوقهما او الواحدة **والجواب** عن الاول ان الضمیر فی قوله کن راجع
الی الاولاد ای ان کان الاولاد نساء خلصا ولیس معهن ذکر فوق اثنتین وهو خبر ثان او صفة لنساء
ای نساء زائدات علی الاثنتین فلهن ثلثا ما ترک وعلی هذا فتانیث الضمیر باعتبار الخبر او علی تاویل الاولاد
بالمولودات وعن الثانی ان تخصیص الذکر بالتنصیص علی حظه لان القصد الی بیان فضله والتنبیه علی
ان التضعیف کاف للتفضیل فیظهر حظ الانثی ایضا وعن الثالث ان حکم البنتین ای فرضهما یظهر من الایة

وهو فرض الاكثر وذلك لانه تعالى لما بيّن ان حظ الذكر مثل حظ الانثيين اذا كان معه انثى وهو الثلثان فيقتضى
ذلك ان فرض الانثيين من الاناث الثلثان ثم لمّا اوهم ذلك ان يزداد النصيب بازدياد العدد ردّ ذلك بقوله
إِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ اى انّ الاكثر من اثنتين حكمهنّ حكمهما فى ان الفرض لهن ثلثان ثم ضعف قول ابن
عبّاس حيث قال ان حكمهما حكم الواحدة لانه جعل الثلثين لما فوقهما فلا يكون لهما فانه لو كان كذلك لوجب
ان يبيّن حكمهما كما بيّن حكم الواحدة فلاىّ جهة بيّن حكمها وسكت عن حكمهما بان بنت الواحدة لمّا
استحقت الثلث مع اخيها فبالحرىّ ان تستحقه مع اخت مثلها وانّ البنتين امسّ رحما من الاختين وقد فرض
لهما الثلثين بقوله تعالى فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ فيجب ان لا يكون فرض البنتين اقل من فرضهما وهذا الوجه
الثالث ذكره البيضاوى وهو ما ذكره شيخنا الاقدم محمد بن يعقوب الكلينى فى الكافى حيث قال وقد تكلم الناس
فى امر البنتين من اين جعل لهما الثلثان والله جعل الثلثين لما فوق الاثنتين فقال قوم ذلك بالاجماع
وقال قوم ذلك بالقياس فانه اذا كانت للواحدة النصف كان ذلك دليلا على ان لما فوق الواحدة الثلثين
وقال قوم بالتقليد والرواية ولم يصب واحد منهم الوجه فى ذلك فقلنا ان الله جعل حظ الانثيين الثلثين بقوله
لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ وذلك انه اذا ترك الرجل بنتا وابنا فللذكر مثل حظ الانثيين وهو الثلثان وفى
الانثيين الثلثان واكتفى بهذا البيان عن ذكر الانثيين الثلثين وهذا بيان قد جهله كلهم انتهى بادنى
تفاوت فى عبارته ويمكن ذلك الجواب الراوى ايضا حيث قال ان قيل من اين عرفتم ان نصيب البنتين الثلثان
قلنا عرفناه من قوله سبحانه لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ وذلك لان من خلف ابنا وبنتا فيجب ان
يكون نصيب الابن الثلثين لقوله مثل حظ الانثيين فكان نصيب الانثيين هو الثلثان وبمثل ذلك
اجاب جماعة اخرى ايضا من المفسرين على ما ذكره البيضاوى وانت خبير بان قوله سبحانه للذكر مثل حظ الانثيين
بيان لنصيب ارث الذكور والاناث مع اجتماعهما والمراد انه اذا اجتمعت الاناث والذكور يقسم مال
المتوفى بينهم على هذا النحو بان يأخذ كل ذكر ضعف كل انثى ويأخذ كل انثى نصف كل ذكر سواء كان الوارث
ذكرا وانثى وذكرا وانثيين او اناثا او ذكورا واناثا كثيرة فالاية لبيان كيفية القسمة بين الذكور والاناث
وليس فيها بيان لتعيين سهم الذكر وسهم الانثيين فان الذكر ليس من ذوى السهام ولم يقدّر له سهم من السهام
المقدرة بل المبيّن بالاية انه فى الارث ضعف الانثى وهو يختلف باختلاف اعداد الورثة فربما كان نصيبه
عشر التركة وربما كان نصيبه ضعف عشرة وربما كان اقل واكثر وليس فيها دلالة على ان حظه ثلثان حتى يفهم
منه ان حظ الانثيين ايضا ثلثان غاية الامر انه يستفاد من عموم الاية ان الورثة لو كانت منحصرة فى ذكر وانثى
واحدة يكون حظ الذكر من التركة ثلثين وحظ الانثى ثلثا كما انه يستفاد من عمومها انّ الذكور لو كانوا

الثلثين

ثلثه والاناث ربعا كان حظ كل ذكر خمسي التركة وحظ كل انثى عشرها وهكذا في سائر فروض الاجتماع فهذا
اي مجرد استفادة كون سهم الذكر ثلثين اذا اجتمع مع انثى واحدة لا يضر في المطلوب كما ان استفادة كون
حظ ذكر واحد ثلثي حظ انثى واحدة سواء انحصر الوارث فيهما ام لا ... كل من الذكور والاناث
او احدهما لا يفيد للمطلوب وعلى هذا فالمستفاد من الاية في حكم الانثيين ان حظهما كحظ ذكر واحد لا يستقل
منها بتقدير سهم لهما هو الثلثان نعم لو كان المراد من الاية ان الذكر الواحد لو اجتمع مع انثى واحدة
فحظ الذكر كالحظ المقرر المعلوم بدليل اخر للانثيين اذا لم يكن معهما ذكر وهو الثلثان ظهر كون سهمهما
ثلثين لا انه لا يعلم ذلك من هذه الاية بل لا بد ان يكون ثابتا بدليل اخر ويعلم من هذه الاية مجرد ان حظ
الذكر الواحد اذا اجتمع مع انثى واحدة كحظهما المعلوم من الخارج وعلى هذا يكون الاية مصرحة بكون
كل ذكر كالانثيين في حظ الميراث المعلوم بدليل اخر ولا خفاء ان هذا الحمل للاية لا يخلو عن بعد فتامل و
يمكن ان يقال انه علم من قوله سبحانه ﴿فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾ انه ليس للبنات ازيد
من الثلثين وعلم من قوله تعالى ﴿وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾ ان سهم الانثى الواحدة النصف وعلم
من قوله ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ ان الانثى الواحدة كالانثيين في النصف وعلى هذا لا يمكن ان يكون
سهم الانثيين ازيد من الثلثين للاية الاولى ولا يمكن ان يكون نصفا لان سهم الواحدة بحكم الثانية وحظ
الانثيين كحظ ابن واحد بحكم الثالثة فلو كان حظ الانثيين نصفا لكان حظ ابن واحد ايضا نصفا فيلزم
مساواة الابن والبنت وهو باطل ولا يمكن ان يكون حظهما ما بين النصف والثلثين اذ يلزم على بعض الفروض
عدم الفرق بين الابن الواحد والبنتين واما غير الرابع اعني ما هو الفائدة في هذا الفرض فهو ان يكون تمام
يظهر اذا اجتمعت البنتان مع احد الابوين والاختان مع احد الجدين فان سهم كل من البنتين او الاختين
ثلثان وسهم احد الابوين او الجدين السدس والباقي من التركة اعني السدس يرد على الجميع على نسبة
السهام فيقسم بينهم اخماسا ويأخذ كل واحدة من البنتين او الاختين خمسين ويأخذ الاب او الجد خمسا

قوله تعالى ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ **وفيه سؤالان** الاول ما النكتة في تقديم التجارة
على اللهو او لا وتأخيرها عنه ثانيا الثاني كيف افرد الضمير في اليها والمذكور سابقا اثنان التجارة واللهو
والجواب عن الاول ان التجارة مقصودة للعقلاء يفعلها الاهتمام بشانها واللهو امر يلزم ان يعرض العقلاء
عنه ولا يلتفت اليه من له ادنى فهم وفيما التشنيع عليهم يقتضي الترقي من الاعلى الى الادنى فالمراد انهم عن
راسخين في الدين بل اذا عرض لهم امر دنيوي كالتجارة بل ما هو خارج منه بالكلية كاللهو اعرضوا عن العبادة

انفضوا نقيضا بجامع الصوهم

لاجله وانفلوا اليه اما انا نخرها عنه تابنا فلا قنضنا للمقام الترقى من الاعلى الى الادنى فان الغرض بتنبيههم
على ان ما عند الله من الثواب الجزيل خير من اللهو الذى يظنون فيه نفعا وهو من بعض الظن بل من التجارة
التى هى مطلوبة ومرغوبة للعقلاء وجعلتموها نصب عينيكم وعمدة ما اهتم لها انفسكم وعن ابن الثانى
ان فى الكلام حذفا والمعنى واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها او لهوا انفضوا اليه فحذف الاخير لدلالة
الاول عليه وقرأ ابن مسعود اليهما بالتثنية فلا اشكال ح ونظير هذه الاية **قوله تعالى**
وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيمٍ فان
المذكور شيئان هما الفضة والذهب واعيد الضمير الى واحد منهما والحق انه عائد الى الفضة لمكان
القرب لانها اقرب ولانها اكثر وجودا فى ايدى الناس ويمكن ان يقال ان الضمير عائد الى المكنوز وهو يعم
الدراهم والدنانير وساير الاموال ثم النكتة فى اعادة الضمير فى الاية الى التجارة دون اللهو مع انها ابعد
ومونث ايضا هى ان التجارة اجذب لقلوب العباد عن طاعة الله من اللهو بدليل ان المشتغلين بها اكثر
من المشتغلين باللهو ولانها اكثر نفعا من اللهو ولانها كانت اصلا واللهو كانت تبعا لانهم كانوا يضربون
بالطبل عند قدومها كما روى الخبر فى الاية وهذه النكتة لما اقتضى الكلام اعادة الضمير الى احد بالعبد
الى التجارة وان كان ابعد **شعر للخاقانى** در مدح شيروان شاه كرعالم دو مى وش
زنكى شعلست لى ورا داغ حبشى بر رخ بنهاد كند عدلش شغب غوغا شود زنكيا نستكه از وى
سرور باشد از طرب سرود سبب حب پيغمبر صلى الله عليه وآله در ميان ايشان همیشه باقيست سبب
انانيست كه حضرت پيغمبر هفت مكتوب بوالبان ممالك ولايات فرستاد وبجعفر از انجمله بقدم
الطاعت وانقياد پيش امدند نجاشى والى حبشه مكتوب انسرور را بتعظيمات عزيز محسوس نمود وحامل
ان را بعنايت كرامى داشت واظهار سرور تمام نمود وازين جهت حضرت دعا بود دوام خوشحالى نعيم
فرمود نه چنانكه سرور ايشان از ان ايام تا بحال باقيست فهما بمعنى سببيا است ومعنى شعر انستكه با
وجود اينكه عالم بسبب مدح زنكى شعلست يعنى هميشه در فرح وشادى ونعمت رفاهيت است
عدالت او بجو نيستكه حبشى يعنى داغ عبوديت وذلت بر اهل عالم نهاده بجو يكه در انقياد واطاعت
او در مرتبه عبوديتند واحدى را ياراى ان نيستكه از جادة الطاعت قدم بيرون نهد **شعر ايضا له**
در وصف صبح شمع كه در غنا شب گرده فش شما بود ازلكد براق جم مرده بقا صبح دم گرده
رنكيست ان رنكها اسب كه شب بر يك شعله اتش است فش يقا وشبين مجمره كاكل است بمعنى طره دستار
هم امده ومراد از براق باد سحر است بجهت انكه حامل بساط سليمانى بوده ومعنى شعر انستكه شمع

در تمام شب بود یعنی بجهت ظلمت شب تاریک بود و تردد کاکل سیاه بود یعنی دود دیگر از سر انها الا مهرفت
سیاه بود با مدعی قبیله السنه که آتش در ان گرفته و سیاه ونك شده از باد سحری اگر خاموش شد بقای صبح آباد
دیگر احتیاج بشمع نیست **شعر اخر له** در مدح مجد الدین افتخار دل باید کند فضایل او چنان
که بدست چه شمارد بر باید محقق همینه انگشت کهینه نبسته دارد اخرچه حسابگیر دانگشت کوران میان
فرو گذارد مفرد است که حساب اعداد که بانگشتان ضبط میشود احاد و عشرات از دست راست ضبط می شود
و مات و احاد و الوف از دست چپ مات از انگشت مهین و سبابه و احاد الوف یعنی تا نه هزار از سر انگشتان
دیگر که وسطی و بنصر و کهین است و غایت انچه ضبط میشود تا نه هزار است و چون معلوم شد بدانکه مراد
از شعر اول اینست که دل اینقدر از فضایل او یاد میکند که از احاد و عشرات که از دست راست ضبط میشود
فارغ میشود و بمات و الوف که ضبط بدست چپ میشود منتقل میشود و معنی شعر دوم اینست که
انچه از مات که بانگشت مهین محقق شد که غایت ان نهصد است بمد لحظه و تذکر منظور بود تا ان انگشت
را کهین میبندند یعنی اینکه الوف را بمات وارد میسازد یعنی هر واحد از مات را هزار میگیرد که از غایت اعداد
که از انگشتان ضبط میشود که نه هزار باشد با ضعاف مضاعف میکند و در شعر سیم از این نهی ترقی
میکند و میگوید که حساب انگشتان چه فایده میکند انگشتان چه حساب را میتوانند نگاه داشت
که باید مدح را در میان بگذارند و عاجز از احصا و فضایل ان بشوند سید عبد الوهاب غنا که شارح
ابیات خاقانیست یقین از این اشعار بیجا نموده که معنی محصلی ندارد **سؤال فقهی** ان قیل ما
معنی التشطر فی الحیض و کیف جلیة الحال فی حکمه **قلنا** معنی التشطر اجتماع الیوم الاول و الحادی عشر
فی الحیض و لا ریب فی انه امر ممکن الوقوع باعتباره مع استقرار العادة و استقامة الحیض مما لا ریب فیه فلو
رات الدم بعد النصف من یوم و انقطع قبله من الحادی عشر اجتمع الیومان اعنی الاول و الحادی عشر فی الحیض
و جعل الشطران منهما بمنزلة یوم واحد فیحکم بحیضهما و عدم صحة صومها فیهما و فی الایام التسعة التی
بینهما فیلزمها قضا احدی عشر و هذا فی ذات العادة و لیس فیه اشکال و انما الاشکال فی المتحیرة و هی ناسیة
الوقت و العدد مع استمرار الدم علی بعض المذاهب فی حکمها و بیان ذلک ان الاصحاب اختلفوا فی حکم ناسیة
الوقت و العدد مع استمرار الدم و هی اقوال متکثرة منها ما ذهب الیه الشیخ فی ط و العلامة فی عدة و هو انه
یجب علیها الاحتیاط و الرد الی سوء الاحتمالات فیجمع بین التکالیف باسرها فیجتنب فی الزمان کله ما یجتنب
عنه الحائض و یوم یجمع الصلوات و الغسل عند کل صلوة و صوم جمیع رمضان و یجب علیها قضا صوم اکثر
ایام الحیض و لاحتمال التشطر یعنی اجتماع الیوم الاول و الحادی عشر فی الحیض یمکن ان یکون ایام حیضها

احد عشر يوما بان يرى الدم بعد النصف من يوم فانقطع قبل نصف الحادي عشر فح يجتمع اليومان اعني الاول
والحادي عشر في الحيض فيجعل الشطران منهما بمنزلة يوم واحد فيحكم بحيضيتهما وعدم صحة صومها فيهما وفي
الايام التسعة التي بينهما فيلزمها قضاء احد عشر والشيخ مع ايجابه الاحتياط ورده الى اسوء الاحتمالات
اوجب عليها قضاء العشرة لاصالة عدم التشطر ولا يخفى ما فيه اذ مع رعاية الاحتياط يلزم اعتبار التشطر
لامكانه فيجب عليها قضاء احد عشر ثم لو كانت ظاهرة عند القضاء لم يلزم عليها لقضائها اكثر من احد عشر يوما
لكن لاستمرار دمها واحتمال كل يوم لان يكون يوم حيضها الابتدائي تصوم على ان يحصل القطع باداء الصوم
احد عشر يوما ظاهرة فلولا اعتبار التشطر عند القضاء كفى ان تصوم لقضاء كل يوم يوما وحادي عشره
اذح لعدم امكان اجتماعهما في الحيض يحصل القطع بكون احدهما يوم الطهر لكن لما كان التشطر عند
القضاء ايض ممكنا وعلى رعاية الاحتياط لابد ان يكون القضاء على وجه يحصل القطع ببراءة الذمة فكيفية
القضاء الموجبة للقطع ببراءة الذمة احد طريقين الاول ان تصوم لقضاء يوم اليوم الاول وحادي
عشره الثاني وثاني عشر الاول الا الثاني وح يمتنع اجتماع الجميع في الحيض ولو مع رعاية التشطر لان الحيض
ان ابتدأ بشطر من الاول انتهى بشطر من الحادي عشر فيبقى الثاني عشر والثاني منه الاول وان انتهى في الاول
وابتدأ في الحادي عشر صح الثاني وان انتهى في الثاني وابتدأ في الثاني عشر صح الحادي عشر صح الثاني وان انتهى
في الثاني وابتدأ في الثاني عشر صح الحادي عشر وهذا الطريق يجري في قضاء يوم الى تسعة ايام فيمكن ان تقضي
بها تسعة فما دونها والعلامة عنه بان يقول اذا ارادت قضاء صوم يوم او يومين الى التسعة صاما للمقضي من
التسعة او ما دونها من الاعداد مرتين ولكن صومها في كل مرة مع كون المقضي اكثر من يوم ولاء واول المرة
الاولى ما تعينه باختيارها واول الثانية ثاني عشر اول الاولى وتصوم يومين بين المرتين اما متواليين
متصلين بالمرتين كالعاشر والحادي عشر اذا كان المقضي تسعة او باحدهما كالثاني والثالث والعشر
والحادي عشر او منفصلين عنهما كالثالث والرابع واما متفرقين متصلين بالمرتين كالثاني والحادي
عشر او منفصلين عنهما كالثالث والتاسع وفي صورة التفرق لا يمكن اتصالهما باحد المرتين كما قيل
لانه مع توالبهما وارادة اتصال احدهما باحدهما دون الاخر كلام القائل خلاف الظاهر وبالجملة
هذا الطريق يحصل القضاء ويبرء ذمتها لعدم امكان اجتماع المرتين واليومين المتوسطين في الحيض
ومهما فسد من ايام احديهما صح بدله من ايام الاخرى او من المتوسطين ولا يكفي المرتان بدونهما لامكان انقطاع
الحيض في نصف اليوم الاخير من المرة الاولى ويعود في نظيره في الثانية فح تفسد المرتان كلا او بعضا
والمراد بنظيره هنا مثله كالخامس عشر بالنسبة الى الخامس والرابع عشر بالنسبة الى الرابع لا ما وقع

بانائه في الثامنة كالسادس عشر بالنسبة الى الخامس والثاني عشر بالنسبة الى الاول وهكذا اذ مع العود
الى التلبس بهذا المعنى يصح احد المرتين كما يظهر مما سبق وبالجملة مع امكان الانقطاع والعود المذكورين لا
يتم القضاء مثلا اذا كان عدد المقضي خمسة وانقطع في الخامس وعاد في الخامس عشر صدق جميع ايام المرتين
ما عدا ثلثة هي الثاني عشر والثالث والرابع عشر فلابد من المتوسطين حتى يكملا بهما وملاحظة هذا الجدول
بعين الاحاطة بما ذكر ومبناه على ان المقتضى اذا كان يوما يصوم يوما هو المرة الاولى وثاني عشرة هو الثانية
ويومين متوسطين وهما الثالث والرابع واذا كان يومين هما المرة الاولى والثاني عشر والثالث هما
الثانية ومتوسطين هما الرابع والخامس وهكذا حتى اذا كان المقتضى تسعة يصوم تسعة هي المرة الاولى و
الثاني عشر الى العشرين هي الثانية والمتوسطين هما العاشر والحادي عشر وهذا الجدول مخصوص بصوم
كون اليومين المتوسطين متواليين اما منفصلين عن المرتين كما اذا كان المقتضى سبعة فما دونها او
متصلين بهما كما اذا كان تسعة او باحدهما كما اذا كان ثمانية وقس عليه جدولنا في الصوم وعلى هذا الطريق
اقل ايام يتم بها قضاء ما فاتها من قضاء احد عشر ثلثة وثلثون يوما اذ يتم قضاء تسعة منها في عشرين
يوما تصوم في جميعها وقضاء الاثنين الباقيين بعد ثلثة عشر يوما تصوم ستة منها وتفطر في سبعة منها

الثانية ان تصوم الاول وثاني عشرة وتصوم بدل الثاني والحادي عشر في الطريقة الاولى يوما واحدا
بعد الثاني وقبل الثاني عشر ح لم يمكن اجتماع الجميع في الحيض لانه ان ابتدا بشطر من الاول انتهى بشطر
من الحادي عشر فيصح الثاني عشر وان ابتدا من الثاني وانتهى بالثاني عشر صح الاول فان انتهى بالاول وابتدا
من الحادي عشر والثاني عشر صح المتوسط ولولاه او جعل بعد الثاني عشر لم يلزم في الصورة الاخيرة اجتماع
الجميع في الحيض وهذه الطريقة اقل تكليفا من الاولى بيوم لكنها اقل نفعا منها لانها انما تجري في قضاء اربعة
ايام فما دونها ولا تجري فيما زاد عنها بخلاف الاولى لجريانها في قضاء تسعة فما دونها كما عرفت والعبارة عنها
ان تقول اذا اردت قضاء يوم فما زاد الى اربعة صمت المقضي من اليوم او ما فوقه الى الاربعة مرتين تزيد
على اوليهما يوما وتفرق الاولى مع الزائد تفريقا في عشرة ايام بحيث لا توالي بين يومين ولا تجعل
المجموع في ازيد من عشرة ثم تصوم المرة الثانية متفرقة من غير زيادة يوم لما عرفت من لزوم كون اليوم
الزائد قبل الثاني عشر وهو ابتداء الثانية لانها تبتدئ منها من ثاني عشر اليوم الاول او من عاشر ثاني الاول
باعتبار الصوم لا باعتبار اليوم فانه باعتبار اليوم الحادي عشر ثانية على ما هو الموضوع في الجدول الآتي
الاول فالمراد بثاني الاول اليوم صمته بعد الاول سواء كان بينه وبين الاول يوم واحد او ازيد وكذا
كل يوم من ايام المرة الثانية ثاني عشر نظيره من المرة الاولى او عاشر ثاني النظير لا ازيد والمراد بالنظير

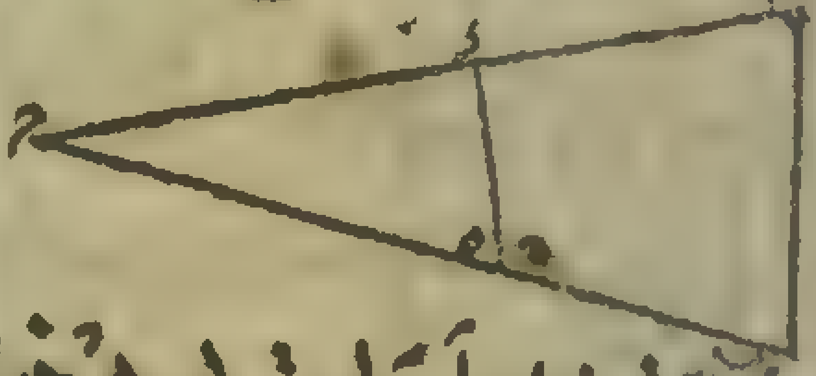
هنا وفيما يأتي بعد ذلك مما يأتي في احدى المرتبتين بان اما في الاولى كالاول الاولى لاول الثانية وبالعكس
لا المثل كما في الطريقة الاولى وانما لم يجز التوالي في المرتبتين وفي احديهما لامكان ان ينقطع الحيض في
اخر يوم من المرة الاولى ويعود في حادي عشره فيفسد الجميع او الاكثر ففي صورة كون المقضي واحدا يمكن
ان ينتهي الحيض في الثاني ويبتدأ في الثاني عشر فيفسد الايام الثلثة وانما لم يصح بدون زيادة يوم متوسط
بين المرتبتين لامكان انقطاع الحيض على اخر العدة وعوده في نظيره فيفسد المرتان كلا او بعضا فلا
يحصل البراءة وانما وجب كون النظير ثاني عشر نظيره او عاشر ثامنه دون ما زاد على ذلك لانهما اي النظير
الاول والثاني اعني ثاني عشره او عاشر ثامنه لو اجتمعا في الحيض اخرج ما بعد النظير الاول وما قبل الثاني
بخلاف ما لو جعل بعد عاشر ثاني الاول باعتبار الصوم كحادي عشره لامكان انقطاع الحيض في ثاني نظيره
الاول وعوده في حادي عشره فيجمع الثلثة في الحيض كما لو كان المقضي واحدا فقضته يوما بين الاول والرابع مثلا
في المرة الاولى والرابع عشر اعني حادي عشر الرابع الذي هو ثاني نظير الاول باعتبار الصوم في الثانية فح امكن
انقطاع الحيض في الرابع وعوده في حادي عشره اعني الرابع عشر فيفسد الثلثة وانما لم يصح بهذه الطريقة
ازيد من قضاء اربعة لان الطهر المقطوع به تسعة ايام فاذا وزع عليها القضاء على الوجه السابق بان يصوم
المقضي مرتين ويزيد يوما على اوليهما ويفرقهما اي يفرقهما شيئا امتنع ان يصح ازيد من ذلك ومن اراد الخطر
هذا الجدول ليسهل الاحاطة بهذه الطريقة وهو مخصوص بصورة كون التفريق بين ايام الصوم في كل من
المرتين بفصل يوم وقس عليه جدول باقي الصور الممكنة وعلى هذا الطريق فاقل ايام يتم بها قضاء احد عشر
اثنان وخمسون يوما اذ يتم قضاء ثمانية ايام بعد ستة وثلثين يوما كل اربعة بعد ثمانية عشر يوما تسعة منها
ايام صومها وقضاء الثلثة الباقية بعد ستة عشر يوما تصوم في سبعة منها دون البواقي **في عبارة**
بعض المجتهدين الاغسال ستة منها مشتركات وثلثة منها مختصات ايكل المختصات كالمشتركات
والثالث كالثاني والثاني كالاول ٢ **قوله** المراد بالثلثة المشتركة اي بين الرجال والنساء هي غسل
الجنابة وغسل الاموات وغسل مس الميت وبالمختصات هي غسل الحيض والاستحاضة والنفاس واحدى المختصات
التي هي غسل الحيض كالمشتركات في وجوبه حين وقوع سببه اعني دم الحيض دائما بحيث لا يتخلف عنه اصلا
بخلاف الباقيتين اعني غسل النفاس والاستحاضة فانهما قد يكونان وقد لا يكونان فان النفاس قد يجب
معه الغسل وذلك اذا رات المرأة دما وقد لا يجب وذلك اذا حصل النفاس ولم تر دما وكذلك الاستحاضة
اذا كانت كثيرة او متوسطة يجب بها الغسل واذا كانت قليلة لا يجب الغسل والثالث اي غسل النفاس كالثاني
اي الاستحاضة في عدم الوجوب في بعض الاوقات وذلك اذا كانت الاستحاضة قليلة والنفاس لم يكن معه

وعدم وجوب الغسل اذا كانت الاستحاضة

دم والثانى اى غسل الاستحاضة اعنى الكثيرة والمتوسطة كالاول اعنى غسل الحيض فى وجوبه دائماً ولا يخفى انه لم يمكن ان يراد بكل واحد من الاول والثانى والثالث وكذا من المختصات والمشترك نفس الغسل كما ذكرنا بل يمكن ان يراد بها اسبابها اعنى الحيض والاستحاضة والنفاس وغيرها وح نقول لعل المراد فى قوله الثالث كالثانى ان النفاس كالاستحاضة قليلة والنفاس ليس معه دم وعلى هذا القياس **شعر منسوب الى الخاقانى** خطى مجهول دیدم در مدینه بدانستم که خط آشنا نیست ازان خطاولین این سطر نوشته که جوزا نزد خورشید سها نیست بجان پادشه سوگند خوردم که نزد پادشه جز پادشا نیست مراد آنکه در مدینه منوره خطی دیدم که جبان غیر معلوم بود یعنی بجهت تقیه و خوف خود را ظاهر ننموده و مخفی داشته حاصل سطر اول ان خط این بود که جوزا که بشکل دو مرد توأمین منقش کرده اینجا کنایه از شیخین یعنی ابوبکر و عمر در نزد خورشید آسمان که کنایه است از جناب رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم نیست یعنی در ظاهر اگرچه ایشان را در نزد او دفن کردند لیکن در حقیقت و باطن در نزد او نیستند و بموضعیکه لایق ایشان بود نقل شد ند بیرون و بجان پادشاه که مراد از رسالتماب باشد قسم یاد نمودم که در نزد پادشاه یعنی جناب رسول الله صلی الله علیه و آله نیست مگر پادشاه که عبارتست از جناب ولایتماب امیر المؤمنین علی بن ابی طالب صلوات الله و سلامه علیه و اشخاص دیگر از اعتاد در نزد آنحضرت نیستند **فى العيون** فى باب النص على الرضا عليه السلم باسناده عن ابى نضرة قال لما احتضر ابو جعفر محمد بن على الباقر عليهما السلم عند الوفاة دعى بابنه الصادق عليه السلم ليعهد اليه عهداً فقال له اخوه زيد بن على ع لو امتثلت فى تمثال الحسن والحسين عليهما السلم لرجوت ان لا تكون اتيت منكراً فقال يا ابا الحسن ان الامانة ليست بالتمثال ولا العهود بالرسوم وانما هى امور سابقة من حجج الله عز و جل **اقول** المراد من سؤال زيد طلب الخلافة منه ع وجعله اماما بعده فقال انك لو امتثلت تمثال الحسن والحسين عليهما السلم اى فعلت مثل ما فعل الحسن بالنسبة الى الحسين عليهما السلم من جعله خليفة واماما بعده لكان حسناً وما كنت اتيت بمنكر فاجابه عليه السلم بان الامامة التى جعلها الله لا يؤخذ بالتمثال و عهود الله لا يؤخذ بالعلاقات وانما هى امور منصوصة من حجج الله تع لا يجوز التعدى عنه **وفيه ايضاً** فى باب الاخبار المتفرقة باسناده الى ابى الحسن الرضا عليه السلم قال لا يزال العبد يسرق حتى اذا استوفى ثمن يده اظهر الله تع عليه **اقول** المراد ان العبد السارق لا يظهر الله فعله عند الناس حتى يسرق بقدر دية يده فح يظهر على الناس فعله و يفضحه بينهم حتى اذا قطع يده لاجل السرقة حصل عنده ما يساوى يده فلا يكون مظلوما وكان ذلك اجتماعاً هو الواقع اذ القطع فى ظاهر الشرع يترتب على

سرقة ربع الدينار وبهذا يظهر الجواب عن السؤال الذي سئله ابو العلاء المعري عن سيدنا الاجل المرتضى رضي حيث
قال يد بخمس مئين عسجد فديت فما بالها قطعت في ربع دينار واجابه السيد رحمه بقوله هنا المظلوم
غالت بقيمتها وههنا ظلمت هانت على الباري ويعلم من الحديث المذكور ان الله سبحانه لا يظهر سرقته
على الناس حتى يبلغ ما سرقه يقطع فيه يده اعني خمس ماتين دينار **روي عن رسول الله**
صلى الله عليه وآله انه قال انا بريء من كل مسلم مع مشرك قيل لم يا رسول الله قال لا تراءى ناراهما
اقول معنى الحديث انا بريء من كل مسلم يصاحب المشرك ويكون معه ثم قال بعد السؤال عن علته ذلك
لا تراءى ناراهما اي يكون بينهما منافرة ومباعدة بحيث يكون المسلم في منزل يتباعد عن منزل المشرك ولا
ينزل الموضع الذي اذا اوقدت فيه نار تلوح وتظهر لنار المشرك اذا اوقدها في منزله والحاصل انه يلزم
ان لا تنقاد بناراهما بحيث يكون احديهما بمرأى عن الاخرى وانما كره مجاورة المشركين لانهم لا عهد لهم ولا
امان وهذا الكلام تحريض للمسلمين وحث لهم على الهجرة من المشركين والتراءى تفاعل من الرؤية يقال تراءى
القوم اذا راى بعضهم بعضا وتراءى لي شيء اي ظهر حتى اذا رايته واسناد التراءى الى النار مجاز من قولهم
داري تنظر الى دار فلان اي تقابلها فيكون مجازا مرسلا من باب اطلاق الملزوم وارادة اللازم والاصل في
تراءى تتراءى حذف احدى التائين تخفيفا ومن هذا القبيل قوله تعالى اذا رأتهم من مكان بعيد سمعوا
لها تغيظا وزفيرا اي اذا كانت نار جهنم بمرأى منهم واسناد التغيظ والزفير استعارة مصرحة تبعية
لانه شبه صوتها وغليانها بصوت المغتاظ وزفيره وهو صوت يسمع من جوفه فذكر المشبه به واثبت
له ما يلائمه اعني السماع بصيغة الفعل فيكون استعارة مصرحة تبعية ويمكن ان يكون استعارة مكنية
تخييلية بان يقال انه شبه جهنم بشخص مغتاظ فذكر المشبه واثبت لوازم المشبه به اعني التغيظ والزفير
له وقيل ان ذلك لزبانيتها فنسب اليها على حذف المضاف وعلى هذا يكون مجازا مرسلا **في التهذيب**
باسناده عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول ان رسول الله صلى الله عليه وآله
بنى مسجده بالسميط ثم ان المسلمين كثروا فقالوا يا رسول الله لو امرت بالمسجد فزيد فيه فقال صلعم نعم فامر به
فزيد فيه وبني جداره بالانثى والذكر الحديث **اقول** السميط لبنة لبنة والسعيد لبنة ونصف والانثى
والذكر لبنتان متخالفتان **روي** طلحة بن زيد عن جعفر عن ابيه عليهما السلام ان عليا عليه السلام راى مسجدا
بالكوفة وقد شرف فقال كانه بيعة ان المساجد تبنى جما قوله ع وقد شرف اي جعل له شرف بضم الشين
وفتح الراء جمع الشرفة بسكون الراء وهي ما يجعل في اعلى الجدران والجم بضم الجيم وتشديد الميم الذي لا قرن
له من الاكباش قال السيد الرضي في المجازات النبوية قوله جما استعارة لان المراد ان المساجد تبنى بلا شرف

از آنست و بعضی دیگر از ان نیزه است ظل که معلوم است زیرا که بفرض چهار ذرع بلندی است از جهت استعلام مطلب است یعنی خط واقع ما بین خط معلوم و موضع نیزه که آن بعد نیزه است از دیوار میگوییم نظر بقاعده مذکوره چون ظل نیزه که بمنزله خط موازیست چهار ذرع است و طول خط معلوم که ده ذرع است نقصان کنیم شش ذرع باقی میماند پس شش ذرع را ضرب کردیم در مقدار ظل رمح که عبارتست از فضل ما بین خط مجهول که و بین جاده است و بعد واقع در میان خط معلوم و موضع نیزه و چون مقدار ظل چهار ذرع است حاصل ضرب بیست و چهار باشد پس این حاصل را قسمت کردیم بر طول نیزه که چهار ذرع است خارج قسمت شش شد و ان مطلوبست پس میگوییم مطلع که بعد موضع نیزه است از دیوار شش ذرع است و این سوال مطلع همین بود و احتیاجی باستعلام مجموع ضلع واقع در زمین و ضلع ثالث واقع در هوا نیست و اگر خواهیم مقدار مجموع ضلع واقع در زمین بدانیم بر مطلوب که حاصل شده یعنی شش ذرع مقدار سایه را که چهار ذرعست بیفزاییم تا مقدار ان ضلع که ده ذرعست حاصل شود و بمثل طریق مذکور مقدار ضلع ثالث که وتر قائمه است نیز معلوم توان کرد **و مخفی نماند که** لبنت در عمل مذکور آنست که هرگاه در مثلث ا ب ج ضلع ا ب ارتفاع دیوار فرض شود و ضلع ب ج ضلع واقع در زمین فرض شود تا زاویه ب زاویه قائمه باشد ضلع ا ج



ضلع ثالث باشد که وتر قائمه باشد پس میگوییم که شکی نیست که هر یک از ضلع ب ج و ا ج در اطولیت و اقصریت تابع اطولیت و اقصریت ضلع ا ب است پس هر چند که ضلع ا ب که احد ضلعین قائمه است اطول باشد ضلع ب ج مثلا نیز اطول خواهد بود و هر چند اقصر باشد اقصر خواهد بود پس هرگاه ضلع ا ب ده ذرع باشد ضلع ب ج مقداری خواهد که در طول و قصر مناسب مقدار ا ب باشد هرگاه ا ب شش ذرع باشد ب ج بهمین نسبت کمتر خواهد شد و همچنین اگر پنج ذرع یا چهار ذرع باشد بنا بر این میگوییم هرگاه بجای ا ب د ه فرض کنیم که آن طول نیزه است باید بازای ان یعنی بجای ب ج د ج باشد بنا بر این بازای ا ب که بفرض ده ذرع است ب ج است که مقدار ان معلوم نیست و بازای د ه ه ج است که مقدار هر یک از انها معلوم است و چون دانستی ب ج و ه ج در اطولیت و اقصریت تابع اطولیت و اقصریت ا ب و د ه اند بر هر یک نسبت میکوییم کرد و اینجا اربعه متناسبه بهم خواهد رسید باین طریق که نسبت ب ج بر ا ب چون نسبت ه ج است بر د ه پس چون ا ب که ضلع معلوم است و مقدار ان بفرض ده ذرع است و ه ج یعنی تفاضل که مقدار ان چهار ذرع است ضرب شود و حاصل ضرب که چهل است بر مقدار د ه که خط موازیست

مقدار

و د بقا نحو فیه طول نیزه است و مقدار آن چهار ذرع است ضمیمه شود حاصل ضمیمه ده باشد و آن
خط به ج است که در بقا نحو فیه در زمین فرض شده و چون از آن چهار ذرع که مقدار ه ج است نقصان
شود باقی مانده که شش ذرع باشد مقدار ب ه است که آن در بقا نحو فیه مطلوب است یعنی بعد موضع نیزه
است از جدار و از این معلوم شد که نظر بقاعده مذکوره باید اولاً مجموع خط واقع در زمین استعلام
شود و بعد از آن تفاضل مذکور معلوم را از آن نقصان کرد تا مطلوب که بعد موضع نیزه است از جدار
معلوم شود لیکن چون در بقا نحو فیه احتیاج باستعلام مجموع خط نبود بلکه مطلوب استعلام بعد مذکور
بود و نظر بقاعده و لمیه مذکوره شد هرگاه از آب مقدار ده نقصان شود و بجای نسبت ب ج مر آب
نسبت ب ه باقی مانده اخذ شود نسبت اولی بعینها باقی خواهد بود و متبدل نخواهد یعنی نسبت ب ه
بعد موضع نیزه از جدار که مطلوب است باقی که شش است چون نسبت ب ج تفاضل نسبت ب د ه طول نیزه پس
از ضرب در ضمیمه مطلوب حاصل خواهد شد بی احتیاج باستعمال مجموع خط و اگر چه احتیاج خواهد بود
بنقصان خط مؤدی از ضلع معلوم پس فرق میان دو طریق است که در یکی احتیاج باین نحو نقصان است نه
باستعلام و در دیگری هم بعکس است **قال الله تعالی** فی سورة هود یوم یأت لا تکلم
نفس الا باذنه فمنهم شقی و سعید **و فیه سؤال** و هو ان کلمة من للتبعیض و ظاهر ان الناس کلهم
اما سعید او شقی فما معنی التبعیض و الحکم بان بعض الناس شقی و سعید فانه یفید ان بعضهم لیس
بشقی و لا سعید **و الجواب** عنه بوجهین احدهما ان یبقی التبعیض علی حقیقته و یمنع انحصار
اهل القیمة فی صنفین بل لهم ثلثة اصناف شقی و سعید هم اهل الجنة و النار و صنف لا شقی و لا سعید
و هم اهل الاعراف و ثانیهما ان معنی الکلام و منهم شقی و منهم سعید و هذا یقتضی ان یکون الشقی
بعض الناس و السعید بعض الناس و الامر کذلک و لا یقتضی ان یکون الشقی و السعید کلاهما بعض
الناس بل کل واحد منهما بعضهم و کلاهما کلهم کما تقول من الحیوان انسان و غیر انسان و کل الحیوان اما انسان
او غیر انسان **فی قرب الاسناد** عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد علیهما السلام انه قال فی حدیث
انک قد تری من المحرم من العجم لا یراد منه ما یراد من العالم المتکلم الفصیح و کذلک الاخرس فی القراءة فی الصلوة
و التشهد و ما اشبه ذلک فهذا بمنزلة العجم المحرم لا یراد منه ما یراد من العالم المتکلم الفصیح و لو ذهب العالم
العالم المتکلم الفصیح حتی یدع ما قد علم انه یلزمه و یعمل به و ینبغی له ان یقوم به حتی یکون ذلک منه بالنبطیة
و الفارسیة فحیل بینه و بین ذلک بالادب حتی یعود الی ما قد علمه و عقله و لو ذهب من لم یکن فی مثل
حال الاعجم المحرم ففعل فعال الاعجمی و الاخرس علی ما وصفنا اذن لم یکن فاعل الشیء من الجهر و لا العرف بالجاهل

مجموع خط واقع در زمین

من العالم **أقول** الناقة المحرمة بفتح الراء المشددة هي التي لم تركب لم تذلل فالمراد بالمحرم من العجم محركة
من لا يقدر على القراءة وصحيحها تشبيها له بالناقة التي لم تركب لم تذلل ووجه الشبه ظاهر والمعنى ان
الاعجمي الكلام بصحيح القراءة ولا يمكنه اداء الحروف من مخارجها يجوز له ان يأتي بكل ما تيسر منها بخلاف
العالم القادر على ذلك فانه لا يجوز له ذلك بل ان اراد ان يأتي بما يأتي به الاعجمي يمنع عنه فقوله فحيل
بينه وبين ذلك بالادب جواب للشرط والمراد انه يؤدب ويمنع منه والمفهوم من هذا الخبر وجوب تعلم
القراءة على القادر عليه مع عدم الفدية بأتي بالممكن ولو بالترجمة كما يفيده قوله ع حتى يكون ذلك
بالنطقية والقادر سنته **روى** عن النبي صلى الله عليه وآله انه كان حين يقرء قوله سبحانه هو اهل التقوى
واهل المغفرة يقول اللهم اجعلني من اهل التقوى واهل المغفرة قال بعض الاعيان الاقرب الاول
والثاني من الثاني من المجهول لعل الثاني من الاول والاول من الثاني من المعلوم **أقول** مراد المفسرين
الاول اعني التقوى من الاول اعني الابن والثاني اعني المغفرة من الثاني اعني من قول النبي ص من المجهول
لان كونه تعالى من اهل التقوى بمعنى انه ينبغي ان يتقى منه لا بمعنى ان يتقى هو من غيره وكونه العبد اعني
النبي صلى الله عليه وآله من اهل المغفرة بمعنى ان يصير مغفورا له فاغفر والثاني اعني المغفرة من الاول
اعني الابن والاول اي التقوى من الثاني اي من كلام النبي صلى الله عليه وآله من المعلوم وذلك لان كونه
تعالى من اهل المغفرة بمعنى كونه غافرا للعباد لا مغفورا او صيرورة النبي من اهل التقوى بمعنى صيرورته
متقيا يتقي من الله سبحانه لا بمعنى ان يتقى منه اي يخشى من العباد **روى عن زرارة** في
الصحيح عن ابي جعفر عليه السلام انه قال اذا اردت ان تسجد فارفع يديك بالتكبير وخر ساجدا الى ان قال
ولا يلزق كفيك بركبتيك ولا تدنيهما من وجهك بين ذلك حيال منكبيك ولا تجعلهما بين يدي ركبتيك
ولكن تحرفهما عن ذلك شيئا وابسطهما على الارض بسطا واقبضهما اليك قبضا الحديث **أقول**
قوله ع بين ذلك متعلق بمحذوف تقديره اجعل كفيك بين ذلك اي بين الركبتين والوجه حال لكونهما
بحذاء المنكبين وقوله ابسطهما على الارض بسطا البسط كفيك حال السجود على الارض وقوله واقبضهما
اليك قبضا اي اقبضهما عند رفع راسك عن السجود الى جانبك ثم ارفعهما بالتكبير والمراد ان من يرفع راسه
عن السجدة يستحب له ان يضم كفيه اليه ثم يرفعهما بالتكبير ولا ينبغي له ان يرفعهما عن الارض بالتكبير برفع
واحد والى هذا اشار الصدوق عليه الرحمة في الفقيه بقوله واذا رفع راسه من السجدة الاولى قبض يديه
اليه قبضا فاذا تمكن من الجلوس يرفعهما بالتكبير ثم قوله ولا تدنيهما من وجهك الى قوله بين يدي ركبتيك
مما ورد من فعل الصادق عليه السلام تعليما لحماد حيث قال ثم سجد وبسط كفيه مضمومتي الاصابع بين

بید رکبتیه حیال الوجه والثانی فی موضعین احدهما فی جعل المسنجب فی صحیحه زاده کونا لیدین حال السجود بحذاء المنکبین فی صحیحهما کونهما بحذاء الوجه وقد دفع ذلک بالحمل علی التخییر وثانیهما فی جعل المستحب کونهما منحرفتین من بین یدی الرکبتین ای عن فوقهما وفی الثانی کونهما بین یدیه ای فی قدامهما والوجه فیه ان المراد بکون الشیء بین الیدین کونه علی القدام بین جهتی الیمین والشمال علی سمت الیدین مع القرب منهما وهو اعم من المواجهة الحقیقیة ومن الانحراف الی احد الجانبین وقد تغایر فی استعماله فی کل منهما فاستعمل فی الاولی فی الاول وفی الثانیة فی الثانی فرجع حاصلهما الی معنی واحد هو رجحان عدم کونهما مواجهة بالمواجهة الحقیقیة بان یصلا لهما بالوجه فاستحبا انحرافهما عنه الی جانبی الیمین والیسار بحیث یقع فصل معتد به بینهما **قال الله تعالی قل هو الله احد وفیه سوال** هو ان الاحد فی کلام العرب یستعمل بعد النفی والواحد بعد الاثبات یقال فی الدار واحد وما فی الدار احد قال الله تعالی والهکم اله واحد وقال سبحانه فلا تفضل علی احد منهم والجواب ان ما ذکره هو الاغلب الاکثر لا انه کلی ولم یراع علیه لمقابلة الصمد قال ابن عباس علی ما روی عنه انه لا فرق بینهما فی المعنی والاستعمال واختار ابو عبیده ویدل علی ذلک قوله سبحانه فابعثوا احدکم بورقکم هذه الی المدینة **شعر الانوری**

چو مذادم ایجز بافارونه نوشد دزمین دردلم انست کزا ابله کردی زرد هشت زرد هشت

بفتح زاء معجمه وسکون راء مهمله وضم دال مهمله وکسر ها وسکون شین معجمه وتا فرشت بعضی گفته اند که از پیغمبران بنی اسرائیل بود و در زمان حضرت ابراهیم خلیل علیه السلام است و محمد کشمیری گوید شخصی بود از نسل منوچهر دعوی پیغمبری کرد و صاحب کتاب زینت السعادة در یکی از مصنفات خود بیان کرده که اصل او از آذربایجان بوده و در علم نجوم مهارت تمام داشته مدتها از ابجا مسافرت اختیار کرد و با حکما هند و روم و مصر صحبت داشت و اشیا نیرنجات و طلسمات آموخته در زمان گشتاسب دعوی پیغمبری کرد و کتابی ساخته بستا نام که هیچ کس او را نمی فهمید و مدعی آن بود که سخن خدا را نمی فهمد الا رسول خدا و بعد از آن تو او تفسیر کرد مسمی بزند و باز از او تفسیر کرد مسمی به پازند و در جام جهان نما مسطور است که رای صاحب عمده الملک کردند ثابت شد از سلطنت گشتاسب زردشت که بزعم مجوس پیغمبر است ظاهر شد او خادم یکی از تلامذه ارمیا بود و از اهل فلسطین بود بسبب کذب و خیانت او را راندند و او مبروص شده با ذربایجان آمد و دین مجوس نهاد و آتش پرستی بنیاد کرد پس به بلخ رفت و با گشتاسب ملاقات نمود و استاد که بزعم آنها لوحی بود که بر زردشت نازل شده در پوست دوازده هزار گاو بطلا منقش کرده و در قلعه اصطخر مدفون ساختند و ایضا از تاریخ الحکما مفهوم میشود است که زردهشت که او را زردشت نیز میگفتند

ازا بینا را از کاب و حکما است و محصل معنی بیت اینست که ایخیز نابقادر وقت برخیزیدن فرو رفته که عبارت از زاری
ندادم بواین سبب درد دلم آتش است که او را از درد هشت قبله خود کرده وانرا قبله خود کرده وانرا بر سینه

معمّا باسم جلال چیست آن نام که بر حرف نخستش الفی کرز باد ثنی کنی ایخسرو دین دال شود
و در فصیح ایخسرو باقی آن نام بزرگ بزبان بر کند از انده سیمین لال شود هر کاه الف که بحساب جمل یکی است
بر حرف اول جلال که جیم است و بحساب سه است باد شود چهار میشود که دال است و باقی آن اسم یعنی عبارت
جیم هر کاه کفته شود لال خواهد بود **شعر للانوری** بلبل ز نوا هیچ همی کم نزند دم
زین حال همی کم نشود سرو نوا را این شعر در وصف بهار است و نوا بمعنی نغمه و آهنگست و نوان
بمعنی متحرک و جنبان است و مراد از حال در این شعر حالیست که مراد صوفیان است و از صوفیان حماقت نشان
در وقت شنیدن نغمات بظهور میاید و برقص میایند و در اینجا رقص اراده شده محصّل معنی آنکه بلبل
هیچ از نغمه کوتاهی نمیکند و همیشه مشغول نغمه و آهنگست و از این یعنی از این جهت حال نمودن و رقص کردن
هیچ کم نمیشود از برای سرو و متحرکست و دایم در رقص و حرکات است که کویا نغمات بلبل سبب رقص است
شعر اخر له خوش خوش نظر کشت نهان راز دل آب تا خاک همی عرضه دهد نهان را یعنی ایخیز
در باطن آب دیده میشد از سنگ و ریگ و عکس و امثال اینها اگر بمثابه راز دل آب بود الحال ابکه بسبب کثرت
بارنده کل آلود شده دیده نمیشود و از نظر پنهان کشته است و نهان شدن راز دل آب بجهت آنستکه خاک
راز دل خود را یعنی ایخیز در باطن خود نهان دارد از سبزه و ریاحین و غیرها عرضه دهد یعنی ظاهر ساختن
چه نهان شدن راز دل آب بواسطه بارندگی است و بارندگی سبب روئیدن سبزه و ریاحین و غیرها **شعر**
اخر له بادام دو مغز هست کیان از خنجر الماس تا داده لبش بوسه سر پا چنار را قسنا بکسر فا سنگی
است که کاردبان تیز میکنند و مراد از آن در اینجا کوه است و مصحح اطلاق قسنا بر کوه یکی آنکه دو لم اسنا اول
آنکه کوه نیز سنگست و مؤید این معنیست ایخیز خلاق المعانی کفته در تیغ آفتاب بمانده است جدی کو سنگ
که بمیزند ش هیچ بر قسنا و ثانی آنکه در اشعار استادان بسیار واقع شده که سبزه و ریاحین خود را بر کوه
کشیدند پس توان کفت که خنجر الماس که سبزه است بر کوه کشیده شده و هر چه خنجر الماس بر آن کشیده شود
قسنا توان کفت و اختلاف معنی کشیدن در صورتین مضر نیست همچنانکه بر متتبّعین کلام شعرا مخفی نیست
و مراد از خنجر الماس سبزه است همچنانکه رضی نیشابوری کوید بباغ غنچه از آن چه که تیز کرد سنان خوید داسی
خنجر کشیده شد بنام و بادام دو مغز بودن کوه از خنجر الماس کنایه از بریدن و استادن سبزه همچنانکه بادام
دو مغز را پستان از مغز و مصرع ثانی وصفی است از خنجر الماس و باد در لفظ سر پای میتواند شد که مکسور باشد

ومیتواند که ساکن باشد محصل معنی شعر بنابر عکس بودن اینکه کوه کو با بادام دو مغز است یعنی
پراستی سبزه که این صفت دارد که هنوز سراپای کوه را بوسه نداده است و بوسه ندادن سراپای کوه کنایه
ازاینست که هنوز بهمه کوه نرسیده است و همه را فرو نگرفته است یعنی سبزه که هنوز تمام کوه را نگرفته
است کوه ازان پراست و بنابر ساکن بودن یا حاصل معنی این میشود که کوه پراستاز سبزه که این وصف
دارد که هنوزان سبزه از سر تا پای بوسه نداده است کوه را یعنی تمام اتاو زمین بیرون نیامده است
و ممکن است که مصراع ثانی را بطریق اخذ کنیم که وصف بنا باشد و محصل معنی این باشد که کوه از سبزه پر
و با وجود آنکه هنوز از همه جا کوه سر نزده یا با وجود آنکه هنوز تمام او نرسته. **شعر ۲ خر له**
کر باره کشند داعی عزمش نبود راه جز خارج او نیز دخول حدثان را و در بره زند لشکر عزمش نبود ذات
جز داخل او نیز ردیف سرطان را حدثان با بفتح حاء مهمله و فتح دال است و درا ینوقت بمعنی شب و روز است
یا بفتح و ضم حاء و سکون دال است اصلا و فتح او بجهت ضرورت شعری و مراد از آن حادثات جهانست و در
اینمقام همین است و مراد از بره زدن صف کشیدنست و مراد از ذات سبز حرکت است و مراد از ردیف سرطان
یا برجیست که در عقب اینست که اسد باشد یا هفتم برج اینست که جدی است چه مصطلح است که هفتم هر
برجی را ردیف آن گویند و این دو بیت از مشکلات دیوانست و اشکال ان از جمع مینا دو لفظ جز و
نیز ناشی شده بعلت آنکه در بیت اول از لفظ جز این ظاهر که اگر کند لشکر او حصاری بجهت حفظ عالم بکشد
حادثات را راه نباشد مگر در خارج انحصار و در داخل او داخل نتواند شد و از لفظ نیز خلاف این معلوم
میشود یعنی معلوم میشود که حادثات را در داخل ان هم راه هست بجهت اینکه مفهوم این شعر این میشود که
حادثات را در خارج نیز راه هست و لفظ نیز دلالت میکند بر اینکه در داخل راه هست و این منافات با
لفظ جز دارد و همچنین در بیت ثانی از لفظ جز این مفهوم میشود که اگر لشکر عزم او صف بکشد آن صف جنبش
و سبع خواهد بود که در ردیف سرطان که اسد یا جدی است و در فلک نظم است اگر مراد اصل برج باشد
تا هشتم اگر مراد صورت برج باشد سبع حرکت نخواهد بود و از لفظ نیز خلاف آن ظاهر میگردد یعنی ظاهر
میشود که حرکت اسد یا جدی در خارج صف نیز خواهد بود بنفس بیکره در بیت اول گفته شد و رفع این اشکال
بیکی از دو طریق میتوان کرد اول اینکه گفته شود که این اشکال در وقتیست که لفظ نیز در بیت اول قید
از برای خارج گرفته شود و در ثانی قید از برای داخل اما هرگاه در شعر اول قید از برای دخول حدثان و
در ثانی قید از برای ردیف سرطان گرفته شود اصلا اشکالی نیست و منافاتی میان دو لفظ جز و نیز نیست
بجهت اینکه معنی شعر اول در اینوقت آن میشود که اندیشه او هرگاه بجهت محافظت عالم حصاری بکشد لعبر از

مگر در داخل آن
صف و بجهت سعد
صف اسد یا جدی
در خارج آن نخواهد

خارج انحصار داخلش نشد حادثات نیز راه نخواهد بود با وجود آنکه منع نزول حوادث در عالم از جمله محالات
است چه جای آمدن بیرون و معنی شعر ثانی آنست که اگر لشکر عزم او صف کشد بغیر از داخل آن صف سپهر
یا جایی نیز نباشد چه جای افلاک دیگر که درونش آن هستند و طریق دوم آنکه گفته شود که لفظ نیز بمعنی
نیز نبود دیگر است همچنانکه در اشعار قدما بسیار واقع شده حکیم سنائی گوید دو لبش هر کسی که چشم افکند
نیز در ابرو بیش نیز بینی چین و انوری خود در ادای خارجی که از او صادر شده گوید خود همی دانند که اندرم
تاکنون نیز بر نیاورده ام یکدم بکام و در اینوقت معنی شعر این میشود که هر گاه اندیشه او حصار
عالم کشد دیگر بجز خارج آن دخول حدثان را راهی نباشد و شعر ثانی نیز همین نحو خواهد بود و این توجیه
از تکلفی نیست و ممکن است که گفته شود که لفظ نیز در این دو شعر زاید باشد همچنانکه در غزلی از خود
شعرای که مطلعش اینست درد م از یار است و درمان نیز هم دل فدای او شد و جان نیز هم **شعر اخر**
له گر ثور چه عقرب نشود ناقص و بی چشم بر قبضهٔ شمشیر نشانند دبران را دبران منزل چهارم ماه است
و آن ستاره ایست بزرگ و روشن و سرخ رنگ بر آن چشم ثور است که مشهور است و مراد از ثور برج ثور است
و مراد از عقرب همان حیوان معروف است نه برج عقرب و نسبت ناقصی و بی چشم بودن بعقرب بجهة آنست که معروف
است که عقرب بی چشم خلق شده نظامی گوید ولیکن چه عقرب بهنگام هوش نه سوراخ چشم و نه
سوراخ گوش و معنی آنست که ممدوح را نقد و مرتبه ایست که اگر ثور ... ناقص
و بی چشم شود دبران را که چشم گاو فلک است برکنده بجای جوهر در قبضهٔ شمشیر خود نشانند و میتواند
شد که فاعل نشانند ثور باشد یعنی اگر ثور از ناقصی خود نمی اید ببیند چشم خود را میکند در قبضهٔ شمشیر
او مینشاند **شعر اخر له** در بیشه گوزن از پی داغ تو کند پاک هم سال نخستین نقط سیمله را از
مشهور است که گوزن چون از مادر بزاید نقطه چند سپید بر ران او هست و هر نقطه از آن در یکسال برطرف
شود و بعضی گفته اند که جمیع نقاط در سال اول برطرف میشود و ظاهر آنست که بنا شعر بر نقد اولست
و معنی آنست که بجهة آنکه تو ران گوزن را داغ کنی و از او در رمهٔ خود جای دهی در بیشه ها انسال اول ران خود را
خود را از نقطه پاک میکند که تا جای داغ خالی باشد و نسبت سیمله کی نقطه از جهة بی مصرفیها است هم چنانکه
واضح است **شعر اخر له** بر عالم جاه تو که داند تو بماند چون مهر فروشد چه یقین را چه گمان را در
اصطلاح شعرا فرو شدن مهر کنایه از تمام شدن و زایل شدن باشد محصل معنی آنکه چیزها را با یقین یا بگمان
توان دانست و چونکه در طلب عالم جاه تو عمر یقین و گمان تمام شد و بدان نرسیدند دیگر که را زهره کند
بر است و که را امکان رسیدن بان و دانستن است و چه یقین چه گمان از برای تعمیم است یعنی بعضی هم یقین تمام

شده‌ام کمان **شعر اخر له** چشم تو ره اند دل کردان نشمارد بیواسطه بدی شر با نصر بازنا این شعر
در وصف جنگست شرط با زکیست که دو وجه دارد باشد ضرباب بفتحتین جستن وکشتن کرد بضم کاف
فارسی پهلوان و دلیر محصل معنی انکه دلاوران لشکر خصم در رزم از خوف تیغ تو کردان دل ایشان در جستن
لیستند باشد که حلقه زن با وجود عدم بینا جستن رک را دور دل ایشان تواند شمرد بی انکه ملاحظه نبض کند
شعر اخر له تا خاک کف پای تو را نقش نبستند اسبابِ دل رزه ندادند قسم را بحر بر شاهد است
کر قسم خورنده بعد از قسم بر او فرو جنبد بیشتو و میلرزد و مراد اینستکه بواسطه عزت و بها این قسم که
که خاک کف پای تو است لازم قسم افتاده که باعث تزلزل بیشتو و محصل معنی اینستکه تا خاک کف پا
تو را برای انکه خلایق قسم خورند بنا فرمودند ابهمعنی الاد قسم نساختند پس بها تو خاک کف پا
تو باعث ابهمعنی شده و صاحب شرح بنام بجای قسم سقم نقل کرده بتقدیم سین بر قاف در این وقت محصل
معنی اینستکه چونکه کرم خدا تعالی مقتضی اینستکه دوای هر درد پیش از اندرد خلق کند بنا بر این
تا خاک پای تو را بنا فرمودند دوا در دها و بیماریها باشد اسباب لرزه را بر بیماری نداد **شعر اخر له**
کر شاه نشان خواجه بود خواجه که اینست دور است دران شک نکنند هیچ حکم مراد اینستکه اکر
خواجه کسیستکه شاه نشان باشد یعنی آثار و نشان شاهی دران باشد تا خواجه باشد یعنی از مهابت
وضوح و روشنی بمنزله روز است هیچ حکم کنند راشک شبهه دران نیست **شعر اخر له**
روز یکه دران بر اثر آتش شمشیر چون باد خورد شیر علم شیر اجم را در بغره خفتن او در جلوه تسنج
کر پاس تو باری نه هدکوس علم را اجم بفتحتین جمع اجمه است یعنی نیستان و شیر علم عبارتست از صورتی
که مصور نقش شیر کشیده باشند همچنانکه متعارفست و خفتن او عرضیست که در حلوق ظاهر میشود و حلقه امیکیرد
وتشنج فراهم کشیدن و پوست است و پاس بجا فارسی بمعنی حفظ است یعنی روزیکه از عقب شمشیر مبارزان
شیر علم با وجود عدم حیات بنوعی کرم و در مرشده باشد که شیر نیستان یعنی شیر بیشه را مثل نفس بمهلت
واسطه ز برد و بجورد و اکر محافظه نکردن تو باری کوس دو علم انکند کوس را خفا بهم میرسید از ان او را در
بحیابد و علم اکر جلوه و ظهور ان باعث بفت لشکر است تشنج بهم رسد جلوه نکند **شعر اخر له**
بخت تو سمین است که ده کم کند اقبال کو بنا کشد دشمن بد بخت دو دم را سمین بمعنی فربه است و بغاز
استکه بر پیشانی و ر خسار اطفال فربه کرده در نظر مردم خوش اینده هستند مردم را دعنت بد بیان ایشان
هست نخم بنا کشند بواسطه دفع چشم زخم و در این بیت بخت ممدوح را بسبب طفل سمین کرده و کنایه
از خوبی و جوانی بخت او و اقبال را تشبیه کرده است بتمحیر کرده عنت بدیکه اطفال داشته باشد و محصل

خواجه کر اینست که
ممدوح مردارد
و منحصر دران است
واسه بکو نیست
که انار پادشاهی
دران باشد

معنی آنکه بخت تو مثر چنان سیه است که اگر دشمن بد بخت و دم کرده خود را سیه روز نماید که اشتر نیل چشم زخم
را او کند و چنان وانماید که مردم را بد بند من دعبت است اقبال راه را کور کند و میل بد بندان کند بلکه تا ز
اقبال را میل به بد بختی تو است و بغلط نخواهد افتاد و بخت تو را از نوع خوش بند کی هست که اختیار
دیگری بران توان کرد **شعر اخر له** خصم مکمال تو تشبه نکند به ثانی چکند باز وی بید است علم را
یعنی بهتر این است که خصم تو کمالات خود را مثل تو نداند و از برای چه کمالات خود را که مانند باز وی بید سبب
یعنی بی بیخ است و نا قص است ثانی کمالات تو کند که مانند علم است و در همه جا معروف و مشهور است و
ممکن است که فاعل چکند باز وی بید است باشد یعنی لیستی دشمن کمالات خود را بکمالات تو از این معنی
است که باز وی بی بیخ علم را ثانی خود داند **عبارة مشهورة** الفقیر والمسکین کالجار والمجرور اذا
افترقا اجتمعا واذا اجتمعا افترقا اعلم ان المصطلح انهم اذا اطلقوا المجرور منفردا یراد منه المجرور مع الجار
واما اذا اطلقوا الجار والمجرور معا فیراد بنه من الجار حرف الجر ومن المجرور مدخولها والحاصل ان کلا
من لفظ الجار والمجرور اذا ذکر منفردا یراد منه کلاهما معا واذا ذکر معا یراد من کل منهما معناه فقط
من دون اراده الاخر اذا عرفت ذلک فاعلم ان معنی العبارة ان لفظی الفقیر والمسکین کلفظی الجار والمجرور
فی انهما اذا افترقا عن الاخر ای ذکر کل منهما منفردا اجتمعا ای یراد منه الاخر ایضا فیکونان مجتمعین فی الارادة
واذا اجتمعا ای ذکرا معا کما فی ایة الزکوة افترقا ای یراد من کل منهما معناه فقط دون ارادة الاخر منه فلا
یجتمعان فی الارادة ثم ان الاول ای ان مع ذکر احدهما خاصة یدخل فیه الاخر اجماعی نقل الاجماع علیه جماعة
منهم الشیخ والعلامة وأما الثانی وهو تغایرهما حین الاجتماع فمختلف فیه والاصح ذلک کما یدل علیه
کثیر من اهل اللغة صحیحة ابی بصیر عن ابی عبد الله علیه السلم قال الفقیر الذی لا یسئل الناس والمسکین اجهد منه
ونص علیه کثیر من اهل اللغة ایضا ولیس هنا موضع تحقیقه **شعر اخر له** تا خاک زاد مه شده
کائن و فاسد پرداخته و پر نکند پست و شکم را بر پشت مین باد قرار رفت بسعادت کاند شکم چرخ
تو ئی تشای عمرا پرداختن شکم بمعنی خالی شدن است یعنی تا پشت زمین بسبب علت موجودات بدایه
وجود خالی نشود یعنی یکی دیگر بسبب از ان حاصل نشود و شکم زمین بسبب آن موجودات بان عالم پر
نشود یعنی یکی دیگر موجود بعالم عدم نتواند رفت برابر روی زمین بسعادت قرار باد که در داخل چرخ
توئی آنکه واسطه شادی و غم است یعنی تو واسطه شادی و غمی در این عالم بجهت اینکه شادی بواسطه خاطر
تو بر دوستان تو واقع میشود و غم نیز بواسطه خاطر تو و انتقام تو بر دشمنان تو واقع میشود و علت عائی
شادی و غم توئی **شعر اخر له** در بزم که هفت چهره یعقوب نموده تا هبط فلک شعبده مثلث و مربع

عبارة مشهورة
اذا اطلقوا الجار
منفردا ارادوا منه
الجار والمجرور
کما یقول الجار
بکذا یراد منه الجار
والمجرور وکذا اذا

عیوق ستاره ایست روشن از کواکب ثوابت که در فلک هشتمند از جانب شمال با پروین طلوع میکند
چنانکه میان هر دو نیزه فاصله بود و با هیئت هم راست و مثلث بفتح میم و سکون ثاء و فتح لام و بم بفتح باء و
سکون میم و تارند از اوتار عود و اوتار عود پیش علما پنج است چنانکه گفته اند . پنج تارند تخته با هم
حاد و زیر و لسانی مثلث و بم و بعضی از متاخرین یکتار بر اینها افزوده اند و او را طنین نام کرده و مراد از
شعبده مثلث و بم نغمه اینها است و تعبیر از نغمه بشعبده بعلت آنستکه مشعر باشد بانکه آن نغمه چنان
غریب است که گویا سحر است و چون که این شعر بعد از دو شعر سابق است پس بار زد دعا ملمح است و
معنی آنستکه در بزم تو زهره نغمه مثلث و بم را چهره بعیوق نموده باد یعنی زهره چهره نغمه بعیوق بنماید
و نمودن نغمه ایشان بعیوق کنایه از بلند نواختن ساز است بطریقیکه نغمه بعیوق برسد **اشعار اخر له**
صبا بعرض زلف بنفشه گو دیشب بنفشه سر چه بر آورد این تمنا را حدیث عارض گل در گرفت و گل بشنید
بنفس نامیه برداشت اینکه معنی خبر بد نامیه کین یکدو تن ز لشکر او ما یعنی تمو نه عقل بشود را
زبان سوسن آزاد و چشم نرگس را خواص نطق و نظر داد بهر اینها را تعرض یکسی کردن تا و پرداختن و با
میل نمودن تا بها خبر رسانیدن و معنی اشعار آنستکه صبا در مقام دستوری گل و بنفشه بود پس شبی
زلف بنفشه شده دستی بان دراز کرد بنفشه سر بار نداند را ورده زلف خود را بدست صبا داد بعد
از حرف سخنشاه گل در میان آمد یعنی صبا گفتگوی از او در میان انداخت و اظهار خوبی و میل خود را بان کرد
گل بشنید یعنی گل هم مانند بنفشه حرف صبا قبول کرد و چون صبا کام خود را از این هر دو حاصل کرد با
بنانی که مرغی و پادشاه ریاحین است اینند و معتبر بوداشت یعنی اینند معتبر را بان اظهار کرد و گفت که من
باد و کس از لشکر تو آشنائی کرده ام پس چون بنفس نباتی دید که دو کس از لشکر او که بنفشه و گل باشند
عقل و شعور کرده اند تا محروم از آشنائی میزید ایشان زبان سوسن آزاد نطق و چشم نرگس را خاصیت
نظر کردن داد بجهت خبر رسانیدن یعنی تا بشنود و بکند این نفس رسید معلوم کند و نفس نباتی را اعلام نماید
و در بعضی از نسخ بدل گل بشنید که بشنید است و در این وقت فاعل برداشت لاله خواهد بود و مراد صبا
لا لاله آشنائی صبا با بنفشه و گل بشنید غمازی کرده بنفس نباتی گفت و مخفی نماند که در مصرع اخیر شعر
چهارم کلمه را زاید است از جهت وزن شعر اورده شده است و این در کلام شعرای سابق واقع شده است چون
دهلوی گوید . بجرم اگر چه بجز خون نبود گناه تو خون من بریز برای ثواب را و مفتوانند شد کلمه بهر را
ساکن بخوانیم بزه مکسور و اللوازجهه تعلیل باشد تا معنی این شود که حق بنای نطق و نظر بسوسن
نرگس بهر یعنی بسبب دانستن اینها **اشعار اخر له** هرچه مفتی دانشمند بلب بسته گرفت قضا برابر تو

جواب فتوی را یعنی مفتی رای تو بهر قضیه که قلم بدبکبرد و اراده کند که از او بنویسد و اگر چه هنوز ثبت نکرده
باشد قضا جواب آن فتوی یعنی در از ابرار بنویسد و این کنایه از آنست که در آن صورت نمی بندد همچنانکه
نوشته بر روی آب صورت نمی بندد و همچنان اصطلاحات گفتار است که بر لب یعنی در حال آمده است و در
وقت معنی آن چنین شود که هر چه اقتضای رای تو است همین که قضا بآن موافق است که تو چه میخواهی و در پیش
از آنکه تو بعمل آوری بنا بر نهایت متابعت قضا مر تو را فی الحال بمقتضی خواهش و رای تو فتوی میدهد
و معنی اول اولی است **شعر آخر له** نور اعطیه عمری چنانکه هیلاجش کند کیسه سالش عطا
کبری را چنانکه حل شعر موقوف بدانستن بعض اصطلاحات اهل نجوم است لهذا پیش از شروع در شرح
شعر ذکر آنها میشود و ما چند قاعده از اصطلاحات ایشان را بیان میکنیم **اول** درجه طالع عبارت است
از جزئی از فلک البروج که بر افق مشرق بوده باشد مقابل آن جزو آن جزئیست که بر افق مغرب بوده از اینرا
وغارب گویند از طالع گرفته بتوالی بروج فلک البروج را بدوازده قسمت کنند آنرا دوازده خانه خوانند و خانه که جزو ابتدای
طالع وغارب است با خانه چهارم و دهم اوتاد گویند و بجز دیلی اینها است که خانه دوم و پنجم و هشتم و یازدهم
باشد اوتاد مایله گویند و بجز دیلی اوتاد مایله است که آن سیم و ششم و نهم و دوازدهم باشد اوتاد زایله
گویند **دوم** سهم السعادة و آن جایی است از فلک البروج که بعد او از درجه طالع بر توالی بروج مثل
بعد قمر باشد از شمس بر توالی و جزو اجتماع جزوی است از فلک البروج که نیرین در وقت اجتماع در آن جزو
باشند جزو استقبال جزوی است از فلک البروج که در وقت مقابله نیرین باشد نیر که تحت الارض است در آن جزو
باشد **سیم** بدانکه منجمان بروج دوازده گانه را با اختلاف بر کواکب سیاره قسمت کرده اند پس کاهی
بروج یا بروج تمام را بکوکبی دهند از آن خانه آن کوکب گویند کاهی هر یک از بروج را چند قسمت کنند و از اقسام
را بر کواکب قسمت کنند پس اگر برجی را به سه حصه متساوی کنند هر حصه را از آن وجه آن کوکبی گویند که بآو داده اند
و اگر هر برجی را به پنج حصه مختلف کنند و هر حصه را بکوکبی دهند او را حد آن کوکب گویند حد نیز باشد مکرر در حصه
منجمان **چهارم** بدانکه حمل و اسد و قوس مثلثه آتشی اند و ثور و سنبله و جدی مثلثه خاکی اند و جوزا
و میزان و دلو مثلثه هوایی اند و سرطان و عقرب و حوت مثلثه آبی اند و ارباب مثلثه آتشی بروز آفتاب و مشتری
و زحل است و بشب مشتری را بر آفتاب مقدم دارند و ارباب مثلثه خاکی بروز زهره و قمر و مریخ است و بشب قمر را
بر زهره مقدم دارند و ارباب مثلثه هوایی بروز زحل و عطارد و مشتری است و بشب عطارد را بر زحل مقدم دارند
و ارباب مثلثه آبی بروز زهره و مریخ و قمر است و بشب مریخ را بر زهره مقدم دارند **پنجم** بدانکه هر یک از
سیارات را اختصاص با درجات فلک هست که بآن جهات بکر نسبت دیگر کواکب را آن اختصاص بدان درجه نیست

وان درجه را درجهٔ شرف ان کوکب کویند **ششم** دلیل کمیت عمر بر دو نوع است یکی دلیل حیات و دیگری دلیل
ترکه بقای عمر بهره واسته دلیل حیات را هیلاج کویند و ان لغت یونانی بمعنی کدبانو و دلیل ترکه را کدخدا و هیلاج
یکی از پنج چیز است اول شمس دوم قمر سیم سهم السعادة تا جزو اجتماع مقدم چهارم سهم السعادة تا جزو استقبال
مقدم پنجم درجهٔ طالع پس هر یک از اینها اگر در وتد یا مایل بوتد باشد هیلاج است اگر هیچیک از اینها
در وتد یا مایل بوتد نباشد هیلاج درجهٔ طالع خواهد بود و اینها مذکور خواهد شد که در ترتیب اول شمس
را مقدم میدارند در وقتیکه تولد بروز باشد و اگر تولد بشب باشد اول نظر بقمر کنند بعد از ان
بشمس و اما کدخدا انستکه بر برج هیلاج یعنی بر جیکه هیلاج در انست مستولی باشد یعنی صاحب خانه باشد
یا یکی از شرف و حد ان در ان برج باشد یا ارباب مثلثه باشد یا وجه او در ان برج باشد **هفتم**
هر کوکبی را که کدخدائی عمر سه عطیه است کبری و وسطی و صغری عطیهٔ کبری شمس که بیشتر از همه است صد و
بیست سال است و کبری زحل که کمتر از همه است پنجاه و هشت سال و کبری و عطیهٔ وسطی عطارد که بیشتر از
همه است سی و نه سال و نیم و عطیهٔ صغری زحل که بیشتر از همه است سی سال است و از زهره که کمتر از همه است
هشت سال و دیگر سالها را عطایا مابین الطرفین است **هشتم** سال شمسی عبارتست از یکدوره
افتاب در فلک البروج این دوره در سیصد و شصت و پنج روز و کسری میشود و این کسر را اسقاط میکنند
و سال را سیصد و شصت و پنج روز میگیرند و در هر سال یک ساله اگر کسرها در سال چهارم یکروز تمام
میکنند و سال چهارم را سیصد و شصت و شش روز میگیرند و این روز را کبیسه کویند و سال قمری سیصد
و پنجاه و چهار روز و ناستی و یازده جزو از سی جزو روز و این کسر را در هر سه سال روزی کیرند و سال سیصد و
پنجاه و پنج روز کیرند این روز را کبیسه کویند اما در سه سال بقلیلی از یکروز زیاد میشود چنانچه در هر سی
سال یازده میشود و هرگاه این مقدمات را دانستی بدانکه معنی شعر انستکه بوترا عطیهٔ عمری باد یعنی ترا عمر
عطا شود که هیلاج عمر تو کبیسه سال ان عمر کنند عطای کبری کدخدا را یعنی نظر باینکه مقتضی کمی و زیادتی
عمر هیلاج میشود پس عمر تو چندان بود که هیلاج که مقتضی ان عطای کبری کدخدا را ایام کبیسه سال آن
عمر بکردانند و ان کبیسه از ان سال هرگاه جمع کرده شود عطای کبری که خدا همین است چونکه مقام مقتضی مبالغه است
باید این کبیسه بکبیسه سال شمسی حمل کنیم و از عطای کبری عطای کبری شمس اراده کنیم که از دیگر عطایای کبری
بیشتر است تا بمجموع سال دو بیست سال شمسی شود که هر سال سیصد و شصت و پنج روز باشد **شعر** صد هفتاد و پنجهزار و
اخر له حسن زینب عقدکوهر کاکش در ثمین کرد رشک از ثمین را در ثمین را ولکن اما بر زعم
الوجود بود و نایاب بود نسبت همین کر در ثمین عزیز الوجود و نایاب است مراد از کوهر کل خد است

خلاصه انکه حسرت بردن بر تر بیتی که درشته خط مرتبح داده بعزة الوجود و نایاب کرده رشک بودن بر دشمن

دشمن را یعنی الحال هم چیزها را حسرت و رشک بر خط تو می برند نه بود دشمن و رشک بردن بر دشمن

نایاب شده است **شعر اخر له** زمانه سبزه کار و نقش او بر انکه هیچ بعالی برد نکانند و بر زمین را

بدانکه این شعر در دعا در بعض نسخه ها است و از ابد و طریق میتوان معنی نمود اول انکه اسبی که مثل روزگار سریع

السیر است و چیز او را بر انکه هیچ پیش از اخر شدن روز تو را بعالی برد که فردا را بعالم اسب یعنی عالم ابد

و محصل معنی انکه بر زمانه سبقت میکرد و قبل از انکه زمانه بحرکت خود بفردا میرسد و تم انکه ان اسب را

اکرام و نیز بر انکه هیچ بو را بعالی برد که امروز در ان فردا بود یعنی تو را بعالم ازل بود محصل انکه داخل در

روز گذشته میشود و از این معلوم میشود که سیر او اسرع از سیر زمانه است بجهة اینکه زمانه بحرکت خود در روز

گذشته را نمیتوان اسب با وجود انکه در امروز است و از روز گذشته موخر است بجهة سرعت سیر آن

از زمانه خود را **روی فی الکافی** عن ابان بن تغلب عن ابی جعفر علیه السلام قال لما اسری

بالنبی صلی الله علیه و آله قال یا رب ما حال المؤمن عندک قال یا محمد من اهان لی ولیا فقد بارزنی بالمحاربة

وانا اسرع شیء الی نصرة اولیائی و ما ترددت فی شیء انا فاعله کترددی فی وفاة المؤمن یکره الموت و اکره

مسائته الحدیث **اقول** قوله فی الفاتحة و اما سمعنی ابو ولد لیا لا بقوله اهان کما فی سعدی ثم

نقلیه لما فیه من التوسع ثم فیه سؤالان **احدهما** ان معنا التردد هو عدم العلم بالارجح فهو انما

یکون من الجاهل فکیف نسب سبحانه ذلک الی نفسه **ثانیهما** انه ذهب الی منه ان المؤمن یکره الموت الذی

هو لقاء الله سبحانه فیلزم منه ان الله سبحانه ایضا یکره لقائه لما ثبت ایضا عن النبی صلی الله علیه و آله انه قال

من احب لقاء الله احب الله لقائه و من کره لقاء الله کره الله لقائه و ذلک ینافی کونه مؤمنا **والجواب**

عن الاول من وجوه **الاول** ان فی الکلام اضمارا والتقدیر لو جاز ترددی فی شیء او جاز علی التردد کترددی

فی وفات المؤمن **الثانی** ان المعنی ما کرهت شیئا لاخر مثل احدا کالکراهة والحسرة لعبد المؤمن عند نزول ذلک

لانه جرت العادة بتردد الانسان فی مساءة من یحبه و فعل ما یکره عنده فمن یعتقد بقائه به فانه یسعی

الیه من غیر تردد فیه ذلک یصح ان یعبر عن الاکرام والاحترام بالتردد و عن الاذلال والاحتقار بعدمه فهی الکلام

استعارة تمثیلیة **الثالث** انه قد تظافرت الاخبار بانه یظهر للمؤمن عند احتضاره من اللطف

والکرامة والبشارة ما یسهل علیه کراهة الموت و یرغبه فی الانتقال الی جوار الله تعالی فیقل تاذیه به و یصیر

راغبا فی حصوله فاشبهت هذه المعاملة معاملة من یرید ان یولم حبیبه لما یتعقبه نفع عظیم کالدوا الکریه

فهو یتردد فی انه کیف یوصل ذلک الالم الیه بوجه یقل تاذیه فلا یزال یظهر له ما یرغبه فیما یتعقبه من اللذة

فردا را باو در ان اسب بحرکت خود در روز گذشته میرساند

الجسمية والراحة العظيمة الى انه صحة وعيشه **والجواب عن الثاني** ان الموت ليس نفس لقاء الله
فكراهته من حيث الالم الحاصل منه لا يستلزم كراهة لقاء الله وهذا ظاهر وقد يقرر السؤال الثاني هكذا المستفاد
من الحديث الاول ان المؤمن يكره الموت والمستفاد من الثاني انه يحب لقاء الله بل ليس من يحب لقاء الله الا المؤمن فكيف
التوفيق وجوابه ح ان كراهة الموت عنده قبل وقته وكذا حب لقاء الله فيحمل الاول على ما قبل الاحتضار
وعند مشاهدته ما اعد الله له من المنازل الرفيعة والنعم الكثيرة والثاني على حال الاحتضار وقت معاينته
ما يحب فيحمل كراهة لقاء الله على هذه الحالة ايضا لغير المؤمن فانه يعاين ما يسوءه فيكره الموت **حديث**
آخر روى في الكافي عن زياد بن ابي رجاء عن ابي جعفر عليه السلام قال ما علمتم فقولوا وما لم تعلموا فقولوا
الله اعلم ان الرجل لينتزع الاية من القرآن يخر فيها ابعد ما بين السماء والارض **قول** ان في الحديث اشكالين
احدهما ان قوله الله اعلم يدل على انه يعلم ولكن الله اعلم وهو ينافي قوله وما لم تعلموا وثانيهما ان الحديث
ينافي ما روي عنهم اذا سئل الرجل منكم عما لا يعلم فليقل لا ادري ثم لا يتهمه السائل وما يدفع به الاشكال
ان يقال ان الحديث الاول والخطاب الى من كان من اهل العلم وكان اصل العلم حاصلا له وان لم يكن عالما بخصوص
ما سئل عنه وكان عالما به لكن على وجه لا يحصل الجزم به لا قطعا به والثاني مخصوص بالجاهل فقط ويدل له
فنقول ان الاشكال الاول يمكن ان يدفع بوجهين الاول ان يقال ان الحديث الاول لما كان خطابا للحاضر كان
عنده اصل العلم فيصدق على المسؤول انه عالم في الجملة باعتبار غير ما سئل عنه فيصح قوله الله اعلم اي اصل
علمه اشمل واعم ومتعلقاته اكثر باعتبار انه عالم بجميع معلومات المسؤول وخصوص هذه المسألة التي لا
يعلمها المسؤول الثاني ان العلم كثيرا ما يطلق على التهيؤ القريب وهذا شائع كما يقال فلان علم النحو ولا
يراد ان جميع مسائله حاضرة عنده بل يراد ان له تهيؤا قريبا يتمكن بسببه من العلم بجميع مسائله ولا يخفى
ان من كان اصل العلم حاصلا له يكون له التهيؤ القريب في ادراك جميع ما يسئل عنه فاسئل عنه وان لم
يكن عالما به بالفعل ولكن له قوة قريبة لا ادراكه فهو عالم به بهذا المعنى ولكن الله اعلم لكونه عالما به بالعلم
بالفعل واما الاشكال الثاني فظهر دفعه مما ذكر وتوضيحه قوله الله اعلم مشعر بان المسؤول من اهل العلم لا
المتعارف صدوره من العلماء الذين لم يحصل لهم جزم بعض ما يسئلون عنه وليس الجاهل كذلك فلا يحسن
صدوره عنه بخلاف العالم فان عنده اصل العلم هذا وقوله في الحديث الاول يخر فيها بالخاء المهملة اي
يغيرها وفي الصحاح تحريف الشيء تغييره وفي بعض نسخ الكافي ويخر فيها بالخاء المعجمة والراء المشددة اي يسقط
وفيه تنبيه على انه لا يجوز تفسير القرآن وتأويله بمجرد الرأي والفكر وبعد صفة لمفعول مطلق محذوف
اي يخر فيها خرا بعيدا ما بين والظاهر سقوط الميم عن قوله ما بين من قلم النساخ ويمكن ان يوجه

...بها افعل التفضيل يقتضي ان يكون للمتكلم علم والجاهل ... بقوله الله اعلم والجاهل لا علم له اصلا فيحتاج الى العالم

في المنح بان الابعاد التي بين السماء والارض متفاوتة بحسب تفاوت بين الارضين اجمالا ولو هنا فالمعنى
كابعد فابين السماء والارض من تلك الابعاد المختلفة او نقول ان المراد جنس السماء والارض والابعاد
مطلق السماء والارض متفاوتة فالبعد بين الارض الاولى والسماء الدنيا اقل منه بينها وبين السماء
الثانية وهكذا فالمراد تخريفا كابعد ما بين الارض ومطلق السماء وقوله في الحديث انكما فلا يفهم السائل
معناه ان الجاهل يجب ان يقول لا ادري ولا يقول الله اعلم او يسكت فيتوهم السائل في حقه ما ليس
فيه فان السكوت وقوله الله اعلم مشعر بان المسئول من اهل العلم فاذا صدر عن الجاهل حصل الشك
للسائل في ان عنده علما وقد يجر الامر من الشك الى الظن او الاعتقاد فيه من السائل وغيره فيكون ذلك سببا
لسؤال الناس منه فيجترئ على الجواب بما لا يعلم **شعر عربي** لا تبرحن باعتناء في وصف سبع بارد كانك تو
اهتكن ملابسه لشهر تموز انواعا من الحلل وفيه اشكال فان كانون من شهور الشتاء وتموز من شهور الصيف
فكيف اوجبا هنا كانون بعض ملابسه لشهر تموز برودة الربيع فيجبهم بوجوه الاول ان مستقبل الهند
الى تموز هي الربيع فاوجبهم ورد الهند من كانون الى الربيع الى تموز برودة ما يمرضه وهو الربيع الثاني ان
الربيع لما كان واسطة بين كانون في جنبيه عار عن ملابس البرودة وحللها فكانما اهدى لباسه الى تموز وتلبس
لباس الحرارة بالنظر اليه والرابع ان كانون مع انه بعيد من تموز لكون الربيع واسطة اثر برودته في تموز
فلان يؤثر فيما يليه فهو اولى **روي** عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال علمني رسول الله صلى الله عليه
واله عليه وعلمته عليه والاشكال ظاهر انما هو في العبارة الاخيرة والمعنى ان رسول الله صلى الله عليه وآله علمني ما يعلم
واني علمته اي عرضته عليه فاعلمني حتى يعلم اني فهمتها علمني ام لا **شعر منسوب الى امير المؤمنين ع**
اشرنا الى بكم بكم بكم بكم بكم عوضا تصونون عنا عن البكم فقالوا جميعا بالاشارة والرضا كفى
عوضا ان السلامة في البكم بدانكه بكم اول بضم با و سكون كاف وجر ميم است جمع ابكم بمعنى كنك و بكم
ثاني بكسر با حرف جر و ضم كاف وجر ميم مشدده است بمعنى چند بكم ثالث بكسر با حرف جر و ضم كاف و سكون ميم است
و بكم رابع بفتح با و كاف و رفع ميم بمعنى كنكي است و بكم خامس بكسر با جر و فتح كاف و سكون ميم از براي اتمام
است يعني بچند درهم يا بكم ثاني و بكم ثالث حرف ندا با موصول مقدر است و معنى شعر اينكه اشارت
كردم بجماعت كنكان با ستين خود كه اي كسانيكه كنكيست بچند راضي ميشويد از ما در عوض كنكي پس
همه كي با شاره و رضا گفتند كه اين است در عوض كه سلامتي و نجات در كنكيست **كتب علي عليه السلام الى معوية** غر لسعرك فضا فضا و ذلك للّذي فاحتر فاحتر وغلك فعلك فتهدي بهدى
فكتب معوية في الجواب علي قدر عقل خود كه ندانكرد و قول امير المؤمنين ع غرك بفتح غين معجمه و تشديد

وعوز فكانه هو الحامل للهدية وهو حملها من الهند الى المهدى اليه فبسبب حملها لها اكتسب برودة منها او الثالث انه اشتد برودة الربيع حتى كانه كانون

واء مهمله است که فعل ماضی از عزو است و بعد از آن عزلت بفتح عین مهمله و تشدید زاء معجمه مصدر فعل
ماضی از عز است و فاعل عزلت و فصار بفتح فا حرف عطف است و صار از افعال ناقصه است و بعد از آن فصار
بضم فاء و فتح صاد مهمله بمعنی نهایت است و ذلک اسم اشاره است و بعد از آن ذلک بضم ذال معجمه و تشدید
لام ماخوذ از ذل است و فاخش بجای معجمه فا از برای تفریع و اخش فعل امر از خشیت است بمعنی بترسید و
بعد از آن فاحش بحاء مهمله اسم فاعل از فحش است و مفعول اخش است و فعلة بکسر فا و سکون عین
و کسر لام بمعنی عمل است و بعد از آن فعلک بفتح فا حرف عطف و فتح عین مهمله و تشدید لام است در
اصل فلعلک بوده است و تهدی فعل مضارع از هدی یهدی است و بعد از آن بهدی بکسر باء تحتانیه و
حرف جر و ضم ها است و هدی مصدر است و در قول معویه علی بفتح عین مهمله فعل ماضی از علو است
و قد بفتح قاف بمعنی مرتبه است و بعد از آن غلا بفتح غین معجمه مصدر غلی یغلی است بمعنی جوشید
و قدر بکسر قاف و سکون دال بمعنی دیگ است معنی قول حضرت آنست که مغرور ساخته است ترا
عزتی و روزه دنیای پوسیده کرده بدستها [illegible] این غرور [illegible] خوی تو در آخر [illegible] پس بترس از بد
فعل خود که شاید راه هدایت یابی و معنی قول معویه آنست که بالا رفته مرتبه من بقدر جوشیدن دیگ
من بغیر [illegible] **مما روی عن النبی صلی الله علیه و آله**
و بعضهم نسبه الی امیر المؤمنین علیه السلام **اقول** هذا الحدیث یمکن حمله علی وجوه الاول ان تقو
ان المضاف محذوف و التقدیر لولا تمرد امة عیسی عن طاعة الله لکنت علی دینه و ذلک لانه لا ینسخ دین نبی
الا لمصلحة من المصالح و منها رفض امته دینه و ترکهم نوامیس نبیه و خروجهم عن طاعة الله بما انزل علی نبیهم
فمعنی الحدیث والله اعلم انه لولا اعراض امة عیسی عن طاعة الله و رفضهم ما اوتی لعیسی ع لما نسخ دینه فکنت
علی دینه الثانی ان یکون المراد بقرینة النصاری والقائلین بالوهیة عیسی ع و توجیهه انهم لما زعموا ان
عیسی لم یعبد احدا اذ لا یعبد احد نفسه کان قوله ع هذا فی خصومهم و مراده ع من هذا القول انه
لو لم یعرض عیسی ع عن طاعة الله و کان یعبده لکنت علی دینه حیث ان النصاری یقرون بان عیسی ع اطاع الله
و لم یعص فیثبت عدم کونه الها لان الاله لا یعبد غیره و نظیر ذلک ما ذکره الصدوق ره فی العیون
فی مناظرة الرضا علیه السلام مع اهل الملل انه قال الجاثلیق انا ما نری فی عیسی ع عیبا الا انه کان قلیل العبادة
فقال الجاثلیق عجبا من غفلتک من کثرة عبادة عیسی ع مع انه کان کذا و کذا فقال ع من کان معبوده لو کان
عیسی ع الها کما تزعمون الخ الثالث ان یکون المراد بتمرد عیسی عن طاعة الله عدم وصوله مرتبة محمد صلی الله
علیه و آله فکانه اعرض عما اوجب بلوغه مرتبة محمد ص عن مرتبته و لیس التمرد ههنا حقیقیا و مراده انه

۵ انه قال لولا تمرد عیسی ع عن طاعة الله لکنت علی دینه

لو لا منزلة عيسى لما كان نبينا ناسخا لدينه كنت طبع اله لان دين الاعلى لا ينسخ بدين الاسفل هذا وقد يدعي لكنتم على دينه وعلى هذا فالصحيح من التوجيهات هو الاول والاخير دون الثاني كما لا يخفى

شعر فارسی شاها بقاء عمر تو بادا هزار سال خورشید دین پناه تو بادا هزار سال كه تا هزار ماه و مهی صد هزار روز روزی هزار عيش و هزار سال اگر كسی بر سلكه بنا بر این عمر انکسی که دعا در حق او شده چند سال منتفی خواهد بود جواب گوئیم صد هزار هزار هزار هزار هزار سال بجهة آنكه چونكه عيش هزار روز منتفی است روزی هزار عيش پس روزی هزار هزار سال میشود چونكه ماهی صد هزار روز است پس ماهی صد هزار هزار هزار سال خواهد شد چونكه سال هزار ماه است پس سالی صد هزار هزار هزار هزار سال خواهد شد یعنی صد هزار هزار هزار هزار و چونكه عمر او هزار سال خواسته است پس جمیع عمر هزار صد سال هزار هزار هزار هزار خواهد شد یعنی صد هزار هزار هزار هزار هزار و هزار

روی فی بعض الاخبار اصنع للاخرق وفی بعضها تعين صانعا للاخرق فاصنع هنا بمعنى المطلوب ارشد واكرم او احسن والاخرق الجاهل بما يجب ان يعلمه ومن لا يحسن التصرف فی الامور ومن لم يكن فی يده صنعة يكتسب بها فمعنى الخبر الاول لا ارشد الاخرق الى الخير او اكرمه او احسن اليه ومعنى الخبر الثانی بمعنى ان يعين من يرشد الاخرق الى ما ينبغی له او من يكرمه البتة او يرشده او يكرمه بالاستقلال الى خيره وصلاحه

شعر فارسی شم ثلاث طلبید ثلثين لا بش بر پلید وجه بنا كرد كه حيكن نشود شم در لغة عرب بمعنی بوسیدن است و ثلاث بمعنی سه است و از تركيب اینجا بوسه حاصل میشود و ثلثين در لغة عربی است و لا بمعنی نه است و از تركيب اینها سی نه هم میرسد پد چون بلغة عرب نقل شود آب خواهد بود و وجه بمعنی رو است و از تركيب عربی اول فارسی ثانی ابرو پیدا شود محصل معنی آنكه بوسه طلبید از سی نه اش بار رو بنا كرد كه این حكمن نمیشود **قال الله سبحانه** فی سورة النحل افمن يخلق كمن لا يخلق افلا تذكرون وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الله لغفور رحيم والله يعلم ما تسرون وما تعلنون والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون اموات غير احياء وما يشعرون ايان يبعثون وفيه اسؤلة **الاول** ان مخففة يذوی العقول فكيف جيء بها هنا مع ان المراد بها الاصنام **الثانی** ان هذا الزام للذين عبدوا الاصنام وسموها الهة فقد جعلوا غير الخالق مثل الخالق فكان ظاهره مقتضيا لان يقول افمن لا يخلق كمن يخلق **الثالث** ان العد والاحصاء بمعنى واحد فيكون المعنى وان تعدوا نعمة الله لا تعدوها وهو مثل ان يقول ان زيدا لا يبصره **الرابع** انه كيف عبر عن الاصنام بالواو والنون فقيل يخلقون مع ان الجمع بهما من خواص

شعر فارسی

حدیث

شعر فارسی

من يعقل **الخامس** ان ما فائدة قوله تعالى غير احياء بعد قوله تعالى اموات **والجواب عن الاول** انه
تعالى خاطبهم على وفق معتقدهم فانهم سموها آلهة وعبدوها فاجروها مجرى اولي العلم فان قيل اذا كان
معتقدهم باطلا فالحكمة تقتضي ان ينتزعوا عنه ويردعوا لا ان يقرروا على معتقدهم ويوهم ان معتقدهم
حق وصواب قلنا الغرض من الخطاب الافهام ولو خاطبهم على غير ما هم عليه من خلاف معتقدهم لم يفهموا
وظن انه ان المراد غير الاصنام من الجمادات هذا ويمكن ان يجاب عن اصل السؤال بانه شيع استعمال من
فيما لا يعقل لاقترانه بمن يعقل فغلب عليه حكمه واجرى مجراه **وعن الثاني** انهم سووا بين الا صنام
وخالقهما سبحانه في تسميتهما باسم واحد في عبادتهما كعبادته فقد سووا بين خالقهما وبينها فصح الانكار بتقديم ايهما
كان وانما قدم في الانكار ذكر الخالق اما لانه الاشرف ولانه هو المقصود الاصلي من هذا الكلام لغلطه
واجل الاوثق بها النزيه سبحانه عما سووا بينه وبينها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولان الاول اثبات والثاني
نفي والوجود اشرف من العدم **وعن الثالث** ان العد غير الاحصاء قال الزمخشري اي لا تطيقوا
عدها وبلوغ اخرها ولو سلمنا العينية قلنا ان نقول انه عبر عن ارادته بفعله وان تريدوا عد نعمة
الله لا تعدوها ونظيره قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي اذا اردتم الى القيام **وعن الرابع**
بمثل ما قلنا في الجواب عن الاول **وعن الخامس** ان فائدة قوله تعالى غير احياء انها اموات لا يعقب
موتها حيوة للبعث كالنطفة والبيض والاجساد الميتة وذلك ابلغ في موتها فكانه قيل اموات في الحال
غير احياء في المآل او نقول انه قال غير احياء ليعلم انه اراد انها اموات في الحال لا انها ستموت في قوله تعالى انك ميت
وانهم ميتون **قال الله تعالى** في سورة ابرهيم واتاكم من كل ما سألتموه وان تعدوا
نعمة الله لا تحصوها وفي هذه الاية سؤال وهو انه كيف اورد لفظ الكل مع انه سبحانه لم يعطنا كل ما
سألناه ولا بعضا من كل فرد مما سألناه فانا نجيب بان المعنى واتاكم بعضا من جميع ما سألتموه لا من كل
فرد فرد قلنا فيه انه لا يحسن ذلك في مقام الامتنان بالنعم التي لا تعد ولا تحصى وايضا لا يناسبه قوله تعالى
بعده وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فان ظاهره كثرة النعم من الاصناف المتكثرة والافراد المتنوعة
ويمكن ان يقال اذا كان بعض ما اعطانا هو الاكثر من جميع ما سألناه وهو الاصلح الانفع في امورنا معاشا
ومعادا نابالنسبة الى البعض الذي لم يعطناه والاقل الذي منعه عنا لمصلحتنا ايضا لم يحسن الامتنان به ولا
يكون مناسبا لما بعده وقيل جوابا اخر عن اصل السؤال وهو انه يجوز ان يكون نفذا عطى جميع السائلين بعضا
من كل فرد مما سألوه جميعهم بطنا المقدار يصح الاخبار في الاية وان لم يعط كل واحد من السائلين بعضا
من كل فرد مما سأله فصح ان يقال اعطى جميع الناس من كل ما سألوه لكن راعى المصلحة والحكمة فاعطى كل واحد

واحدها هو الاصلح والانفع **قال الله تعالى** في سورة النحل ويعبدون من دون الله ما لا يملك لهم
رزقا من السموات والارض شيئا ولا يستطيعون وفي هذه الآية سؤالان احدهما انه لم افرد فيها لا يملك
ثم جمع في قوله ولا يستطيعون وجوابه انه افرد نظرا الى لفظة ما وجمع نظرا الى معناها ونظيره قوله تعالى
وجعل لكم من الفلك والانعام ما تركبون لتستووا على ظهوره فافرد الضمير نظرا الى اللفظ وجمع
الظهور نظرا الى معناها وثانيهما انه فايدة نفي استطاعة الرزق بعد نفي ملكه فان المعنى واحد لان
نفي الملك هو نفي الاستطاعة والجواب انه ليس في الاستطاعة ضمير مفعول هو الرزق بل الاستطاعة منفية
عنهم مطلقا والمعنى لا يملكون ان يرزقوا ولا استطاعة لهم اصلا لا في الرزق ولا في غيره ويمكن الجواب
ايضا بانه لو قدر فيه ضمير مفعول على معنى ولا يستطيعونه كان مفيدا ايضا على اعتبار كون الرزق
اسما للعين لان الانسان يجوز ان لا يملك الشيء ولكنه يستطيع ان يملكه لوجود الاهلية والقدرة على
الاكتساب ملكه بخلاف هؤلاء فانهم لا يملكونه ولا يستطيعون ان يملكوا **قال الله سبحانه** قل ادعوا
الذين زعمتم من دونه فلا يستطيعون كشف الضر عنكم ولا تحويلا فيها سؤال نظير ما تقدم في
سابقتها وهو انه اذا لم يستطيعوا كشف الضر لا يستطيعون تحويله لان تحويل الضر نقله من محله وثباته
في محل آخر وكشف الضر مجرد ازالته ومن لا يقدر على الازالة وحدها فكيف يقدر على الازالة مع الاثبات
وجوابه ان المراد من التحويل اعم من تحويل الضر وغيره ولهذا لم يقل ولا تحويله مع الضمير **قال الله
سبحانه** في اواخر البقرة لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وفيه سؤال وهو انه من اين يدل على ان الاول
في الخير فاورد باللام والثاني في الشر فاورد بعلى فاجيب عنه بانه علم من قوله كسب واكتسب فان الاول للخير
والثاني للشر وفيه انه كثيرا ما يستعمل الاول في الشر والثاني في الخير قال الله تعالى ومن يكسب خطيئة او اثما
وقال الله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة وقال سبحانه او يوبقهن بما كسبوا وقال الله تعالى ومن يقترف
حسنة والاقتراف والاكتساب واحد واجاب بعضهم بانه علم من اللام وعلى لولا هما لم يفهم خير ولا شر فاللام
للنفع وعلى للضرر واعترض عليه باستعمال الاولى في الضرر والثانية في النفع قال الله سبحانه ان
احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها وقال سبحانه اولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار وقال
الله سبحانه اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة **اقول** يمكن ان يقال ان اللام وعلى عند
الاطلاق يقتضيان ذلك كما في هذه الآية واما عند الاقتران بقرينة فكل منهما يستعمل في كل من النفع
والضرر كما اذا ذكر نحو الحسنة والسيئة او الحسن او السوء ويدل على ذلك قولهم الدهر يومان يوم لك
ويوم عليك وقولهم فلان يشهد لك وفلان يشهد عليك وقول الرجل لمن يناظره هذا حجة عليك

شعر لاثور لا اللّه وقول الشاعر فیوم علینا ویوم لنا ویوم نسأ و یوم نسر الی غیر ذلک

هر مشتری ز وصال مقلوب هر ممتنع ز هجر واجب · یعنی هر مرتبه سهلی از وصل مبدل بدشوار شده

و دراستیهای او یکبار بد شده و هر مرتبه ممتنعی از هجر که هرگز از برای دیگری بوجود نیامده نخواهد

امد بطالع من از برای من واجب گشته و از من منفک نمیشود و نخواهد شد شعر اخر له بعضی

بیر گرمی اتش ببین نوع چه جنس بعرض نفس چه جوهر شکست عرض هو جو است قائم بذات جوهر

اب اتش و عنبر و نیز این بیت در مقام تعجب گفته شده و معنی بیت انکه نیز بعض گرمی و حلقه الذین

رابود و ببین چگونه نوعی از عرض که نیز بیت چگونه جوهر را شکسته است که اتش است یعنی نوع جاس

سهل انقدر چگونه ان حدت و نیز بیت جوهر را عظیم است که اتش است شکسته و بالجمله شمشیر او

بسبب تیزی و برندگی که دارد اتش را مغلوب خود کرده پس تیزی تیغ او که نوعی است از جنس تیزی که

از اجناس اعراض است اتش را که از جواهر است بسبب بردن گرمی او مغلوب و شکسته ساخته و بعضی

گفته اند که مراد از اتش نیز از اعراض است پس شکستن ان باعث شکستن جوهر نمیشود پس باید مراد

از گرمی اتش رونق و رونق ان باشد مخفی نماند که در واقع رونق نیز از اعراض است لیکن جواب

شبهه است که مغلوب از اتش گرمی است پس هرگاه گرمی ان شکسته باشد اتش نیز منطفی و شکسته

خواهد شد و اگر مراد رونق هم باشد باز صحیح است بجهة انکه شکستن رونق واجب شدی باعث شکستن

شدن اتش است شعر اخر له اب سکندر نبود درخشش و چندانکه رفت در ظلمات

کوهر او شکست اورده اند که چون اسکندر رو بظلمات رفت در انجا از سم ستوران لشکر صدا

بر خواست شبیه بر شکستن سنگریزه اند و چند تن از اسکندر سؤال کردند که بعضی

گفت که این صدا از چیزیست که هر که بر داشته پشیمان خواهد بود و هر که برندارد پشیمان خواهد بود

جمعی اندکی از ان برداشتند چون از ظلمات بیرون امدند مشاهده کردند جواهر نفیس قیمتی بود

که برداشته بودند تاسف خوردند که چرا بیشتر برنداشته اند و پشیمان دیگران ظاهر است مراد

از گوهر او جوهر این مقاسم است که حوز الود شمشیر است بعد از این مقدمات معنی شعر واضح است

شعر اخر له روز می خوردن تو شاه نشاط و طرب است نام هفتم است اگر غره ماه رجب

بدانکه دهقانان قدیم متعارف بوده که در هر سه شنبه ملوک جشنی میکرده اند و بمی خوردن و عشرت

مشغول میشده اند و در انسال که حکیم این قصیده گفته غره ماه رجب بحسب اتفاق سه شنبه بوده

شاه اراده داشته که در ان سه شنبه بواسطه تعظیم ماه رجب جشن نکند و مجلس بی نشاط بوده

بحر ... رعی

نام بعضی ... جز و گرمی ایشان و جوهر و ... است صح

خطاب بشما کرده میگوید اگرچه غره ماه رجب است اما روز بیست که تا و هفته است یعنی روز وسط حقیقی
ایضاً — او است و از جهت جر الایام طول انه و زد العشرت کذرانیده اند **شعر اخر له** انا بردست کشت
که خاک سبل او تاریخ عهد از روز بیست و بهمن است بدانکه مقرر است که هرگاه امر عظیمی در
قومی واقع شود خواه نیک و خواه بد و از وقوع آن واقعه را مبدا ساخته تاریخ عهد خود میسازند و معنی شعر
است که ممدوح چنان ابر دست کشته در جود و فیض و احسان که خاک سبل آن یعنی جودها سهل و بی
اعتبار آن چنان عمده و عظیم است که سر ماه از روز بیست و بهمن تا وجود کثرت فیض آنها انجا شاکر اعمه
دانسته تاریخ عهد خود ساخته اند تا انکه مراد از تاریخ عهد بودن مقید بودنست بجهت انکه تاریخ
عهد هر چیز مقید بران چیز است و مراد انکه جود تازه نیست بلکه مقید بر خود این سر ماه است تا وجود
ایضاً — اینکه این سر ماه از ابتدای عالم تا بحال بوده اند **شعر اخر له** خصم اگو هر چه خواهی کن که در تیه
ملک این خبر دارم خداوند اکر دانی کل شاة شاة یعنی گوسفند است و در میان عرب مثل است که
کل شاة برجلها ستناط یعنی هر گوسفند از خود باشد که بپای خود معلق میشوند و مراد است که هر
کناه کار زود باشد که بکناه خود کرفتار شود و معنی شعر است که با خصم بگو که هر چه خواهد بکند که
کرا خوبیدبهای او باو راجع خواهد شد نه بدیگری و نتوانند مبتلا کرد انتقام عاصی را از او باید کشید
غیر برادر بجای او نمیتواند گرفت و میتوانند که کل شاة انشاء بمثل به بکر باشد که در میان عرب مشهور است
وانا بیستکه کل شاة ترعی فی محلها یعنی هر گوسفند بجای خود میچرد و مراد است که هر کسی زیاده از
حد خود نمیتواند از پیش ببرد پس معنی شعر انست که خصم را بگو هر چه خواهد بکند و هر دست و پای
که میتواند زند بزند تو از این تشویش مکن بجهت اینکه مبدا که هر کسی زیاده از حد خود را از پیش نمی
ایضاً — برد و ملک تورا نمیتواند تصرف نمود **شعر اخر له** تا تیره شده است ابر از سر اشکم بجای از
آنچه زنک است زنک بفتح زاء معجمه و سکون نون با کاف فارسی شعاع ماه و افتاب است یعنی تا ابر از
ایضاً — سر چشمه تیره و غبار الوده شده اشکم بر خلاف ابر مثل شعاع ماه و افتاب روشن است **شعر اخر**
له چون حرف اخر است ز ابجد که سخن در راستی چه حرف نخستین ابجد است مراد از حرف اخر ابجد غین است
و غین بحساب جمل هزار است و چونکه عدد نامی فوق هزار نیست بلکه ما فوق از هزار اضافات آن کونه میباشد
با شد که از نامی و کمال بهزار تعبیر کنند تا ادمی تشبیه بان نمایند پس معنی شعر است که ممدوح در کمال و
تمامیت مثل حرف اخر ابجد است که غین است و علامت هزار است در وقت سخن کفتن و در راستی مثل حرف
اول است که الف باشد و در نیست که مراد از حرف اخر ابجد الف باشد یعنی در وقت تکلم متواضع است

وصیتوا نند شد که از حروف نخستین ابجد الف خواسته شود نه باعتبار صوت بلکه باعتبار عدد یکی الف نیز
اموضوعست بعدد مصرع ثانی انشود که درد اسی یکیست یعنی یکتا و بی شریکیست ثانی ندارد **شعر اخر**
له بر جبین خنصر چپ عقدنا باد بر گماشت پس لب از بهر مکیدن سر ابهام گرفت ابا د جمع ابد و ابد
بفتح همزه بمعنی دهن است بدانکه بجزیه رسیده است که چون طفل متولد شود انگشت خنصر نشید
بر کف طفل مثل کسیکه چیزی بشمارد و انگشت ابهام را بدهان کرده مکیدن اغاز کند بدانکه در علم عقود
مقرر است که از اصابع خمسه دیگر خنصر و بنصر و وسطی بازاء الوف اند ازین جهة بسیاری از شعرا هنگام
مبالغه در کثرت عدد گویند فلان را نزد دست چپ ابد را شمار کرد و بدانکه کلمه پیر در مصرع اول عرفا
بنسبت طبیعت بادیمونان مخصوص طبعا است و معنی شعر اینستکه جبین یعنی طفل چون از مادر متولد
شد از شکنای عدم بفضای عالم وجود نهاد با وجود عدم ادراک و شعور خنصر چپ اگر مرتبه الوف است
جهة عقد یعنی گرفتن حساب ابدیه گذاشت بر کف خود پس بعد از ان لب از ان جهة مکیدن سر ابهام
گرفت و شروع بمکیدن نمود و بعضی که از علم عقود اطلاعی نداشته اند این شعر را بنحوی دیگر معنی کرده
که مراد شاعر این نیست **شعر اخر له** نقشان که افق صبح شود غوطه خورد در زمین ظل نهر
کانا بیا ماحیه داسته را بیشعر در وصف لشکر عدو است مخفی نماند که در علم هیئت ثابت است که زمین
را ظلی است مخروطی شکل در افلاک زهره و راس مخروط در فلک زهره است نقطه سران همیشه مقابل
افتاب اگر افتاب در تحت الارض است اندر فوق الارض است باین سبب حادث میشود و بالعکس معنی
شعر اینستکه اگر نقشهای ان لشکر افق باشد صبح از انجا طلوع کند از کثرت روشنی انها ظل زمین که همیشه
ممدود است بر طرف مشرق زمین فرو رود و شب در عالم نماند و مانند خورشید نیستکه نقشان
با وجود طلوع ان باز دو جهت مقابل شب موجود است تا انکه ازینها نیستها اثبات شب در عالم قرار نمود
در تحت ارض فرو رود در عالم بر طرف شود و ممکن است که ان ابد ممدود داشته صفت نقشان باشد ما
معنی مثل صوفیان و لسنا **شعار اخر له** هر که را دار دو دوکرد و نه کر مقصد میرود بآسمان
در سر این صبح مرد مبرد تا جبش ان بهشتی چهره که بیدو جو هیچ جا نوشان بر این فیروزه خرقه مبر
با دم طن خور را السبب کوه له شروع میکند کو مفتح که مخطط کاه امرد میرد با چرا گوید هیچ دکان
ایشان بر دوام از مجراهمیل بجریک مجلده میرود بر زبان ذکر دو ران دو جواب هر که هست نام دو ران
علاء الدین محمد میرود صبح بفتح صاد مهمله بمعنی فضا است مرد بمعنی شاه و همواو بلند مراد از ان
در اینجا فلک است و مراد از بهشتی چهره خورشید است مرقد بمعنی خوابگاه است و مراد از خور السبکو د ال

ماه است و تصنع بمعنی صنعت نمودن و برآراستن است و محرک حرکت فرماینده و مراد در اینجا فلک الافلاک است که محرک کل افلاک است بالطبع یعنی هر فلکی و معنی شعر اینستکه هرکه سؤال کند از مقصد و در کردن و باعث سیران این سیر این فلک با از خورشید که از ابتدا آفرینش در این خوابگاه کبود که اسمانست حرکت میکند یا از ماه که گاهی از تصنع که دارد محطط است یعنی تمام آن بی نور است و تمام آن نورانی و گاهی بدر است یعنی جمیع چهره آن صاف و بی پرسیاه و درخشان است چنانچه در شب چهاردهم تا سؤال کننده در جمیع افلاک آن محرک که فلک اعظم است یا طبیعتهای متحرک با تازه است و هر لحظه بحر حرکت میکنند بوضع خواص جواب جمیع سؤالها اینستکه نشان علاء الدین محمد است و حرکت افلاک و شتابان بلکه وجود ایشان برای نظم و نسق ملک او و بطفیل اماد او است **شعر اخر له** و لو شیر گردون نجه عکس شیر در آب پیش شیر علم شان باشد شان یعنی در نگون نشسته انکه تجربه شاهد است که هرگاه هرگاه شیر و امثال آن عاجز و منکوس شوند اظهار عجز ایشان با بن نحو است که پشت بر زمین کنان شکم بالا کنند پس معنی شعر اینستکه شیر علم ممدوح که بر شیر فلک که برج اسد است غالب شده است و از بر او اظهار عجز شان شده چنانکه عکس شیر در آب است چنانچه جواب بصورت شان از نقیض واقع میشود بدکر چیزی داشت شاید باشد نگون و منکوس و اما بر عکس **شعر عربی** و است اعرف من جهة صحته فی جملة ما نشیر من العجب **اقول** المتنبی فانه من الشعراء اذ هذا المعنی کقول الاخر تعجبت من سقمی صحتی هی العجب و یمکن التوجیه بوجهین احدهما ان یکون المراد ان صرف الی جمیع قلبه علی ما المجانین فی عدم الشعور فلا عجب فی صحته بدنی لانه لا اشعر بما حتی الم من المحبة فصار سبب السقم هی التعجب من السقم فانه انما یحصل المزاله شعور و خوف انا الستکان و ثانیهما ان یکون المراد ان المحبة صارت کالغذا للبدن و ذلک یقتضی الصحة فلا التعجب منه و العجب انما یکون من السقم اذ مع الغذاء الصالح ینبغی من التعجب من السقم لا من الصحة
سؤال ان قیل قد وقع الاجماع علی ان نبینا صلی الله علیه و آله افضل من ابرهیم علیه و قد ورد فی الادعیة السؤال عن الله سبحانه ان یصلی علی محمد و آل محمد کما صلی علی ابرهیم و آل ابرهیم فکانه یسئل الحطیطة عن منزلتهم
والجواب انه لیس المراد ان یکون تصلوته علی محمد و آله کصلوته و الرحمن المراد السؤال عنه سبحانه ان یفعل بمحمد و آله المستحق بهم من التعظیم و الاجلال کما فعل بابرهیم و آله و استحقوه من ذلک فالسؤال یقتضی تحقیق المستحق لهم منه تعم و ان کان افضل مما استحقه ابرهیم و آله و هذا اظهر من ان یکون فی المثال و هو ان یقول القائل لمن کرم عبده فیما مضی الدهر و احسن الیه اکرم اللهم الان کما اکرمت عبدک و احسن الیه کما احسنت الی عبدک من قبل فانه لا یرید مسئلة الحاق الولد برتبة العبد فی الاکرام و لا التسویة بینهما فیما من الکشف و الاحسان

لکثرته

علی ابرهیم

ابرهیم

وحاصلهما في الفذ بل يريد به الجمع بينهما في الفعلية والوجود ولو ان رجلا استاجر انسانا بدرهم اعطاه اياه
عند فراغه من عمله ثم عمل له اجير من بعد عملا لبنائه اجرته عشرة دراهم يصح له ان يقول عند فراغ الانسان
من العمل اعط هذا الانسان اجره كما اعطيت فلانا اجره ويقول الاجير نفسه وفا اجري كما وفيت اجير
بالامس اجره ولا يقصد به ذلك التمثيل بين الاجرتين في قدرهما ولا السؤال في الحاق الثاني برتبة الاول
على وجه يحط له عن منزلته الفضل له في جهة فهكذا القول في مسئلتنا الله سبحانه الصلوة على محمد وآله
كما صلى على ابرهيم وآله **سؤال** لما راي يوسف عليه السلام المنام قال يعقوب عليه السلام له وكذلك يجتبيك
ربك ويعلمك من تاويل الاحاديث ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب كما اتمها على ابويك
وقوله هذا يدل على انه علم كون يوسف نبيا وذلك في قوله بعده لذلك لاخوته اخاف ان ياكله الذئب
وانتم عنه غافلون من وجهين احدهما انه قد علم كونه نبيا فلا يجوز ان ياكله الذئب لان لحوم الانبياء
محرمة على الوحوش وثانيهما انه قد علم انه يجتبيه ربه ويعلمه من تاويل الاحاديث فاكل الذئب اياه يمنع
عن ذلك **والجواب** ان قول يعقوب وكذلك يجتبيك الخ تاويل المنام يوسف عليه السلام وتعبير لرؤياه
وكان يعقوب عليه السلام يا ترى رؤياه على حكم رؤيا البشر التي منها اضغاث ومنها ما يبطل ويكون التاويل لها مشروطا
بالمشية وما كان قطعا يقينيا ولم يكن يوسف عليه السلام في ذلك الحال نبيا يوحى اليه في المنام حتى يكون تاويلها
على القطع والثبات فلذلك لم يمنع من ان يستغني عن التاويل وخاف عليه ان ياكله الذئب مع اخراجه عن
اخوته وليس ذلك كما عجب رؤيا ابرهيم عليه السلام في المنام مع كونه نبيا مرسلا حيث امر بذبح ابنه في المنام حيث فدى
الله تعالى عنه بذبح وفداه **حديث شريف** اهل الشام قال امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام دعا
على الفاعلين عن عصبته من حيلته اللهم ابدلني بهم خيرا منهم وابدلهم بي شرا مني ومنه سؤالان احدهما انه
لم يكن شريرا فكيف سئل الله سبحانه ان يبدلهم بي شرا منه وثانيهما ان الشر ليس من الله سبحانه فكيف سئله
التبديل بالشر **والجواب** اما عن الاول فلان العرب يقصد الانسان بما يعتقده في نفسه وان كان
اعتقاده ذلك باطلا وكذا يذكر نفسه بما هو على خلافه لاعتقاد المخاطب فيه ذلك ولذلك نظائر في القرآن
وفي اشعار العرب قال الله عز اسمه ذق انك انت العزيز الكريم مع انه لم يكن كذلك وقال حكاية عن موسى عليه السلام فيما
خاطب به السامري وانظر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا ولم يرد انه في الحقيقة الهه الذي هو الله عز وجل وانما
اراد الهه في اعتقاده وقال حسان بن ثابت يرد على ابي سفيان فيما هجا به النبي صلى الله عليه وآله اتهجوه ولست
له بند فشركما لخيركما الفداء ولم يكن النبي شرا وحين لا التعبيل قوله تعالى اذلك خير نزلا ام شجرة الزقوم
فهكذا المراد ههنا والمعنى ابدلهم بي شرا في اعتقادهم فابدلهم بي شرا منه واما عن الثاني فبانه لم يسال الله تعالى

ان يجعل التبديل بان يخلق شيئاً ولكنه يسئل التخلية بين الاشرار من خليفة وبينهم عقوبة لهم وامتحاناً ويمكن
الجواب عن ذلك بوجوه اخر ايضاً ليس ههنا محل ذكرها **شعر فيه ابهام** ربما عاج القوافي رجاله
في القوافي فيلتوي ويلين طاوعته عين وعين وعين وعصته نون ونون ونون وقال ابن الحاجب
في حل هذا الشعر على ما نقل عنه ابن خلكان اي غلام مع بدر ردي حروف طاوعته في رومي وهي عين وعين ودون
والحروف النون نونات عصته رامها متبتل بدانكه خلاصه معنی شعر اول آنست که ربما باشد که جمعی
از خردمندانکه شعرا هستند قصد قوافی معالجه شعرا باشند در قوافی یعنی درست بودن قافیه بکنند یکی بودن
قوافی وصحیح بودن پس قوافی هم بهم پیچیده میشود ونرم میشود از برای صحیح شدن وبنوع معالجه کردن آن
جمله چیزها که در وصف هذا آنستکه ممکن است که سه عین اطاعت ایشانرا در قافیه بودن بکنند یعنی سه عین
قافیه یکدیگر شوند وممکن است که سه نون ایشانرا عصیان کنند ... اند شد که قافیه یکدیگر واقع شوند
وابهام در همان شعر نیست خلاصه معنی در شعر ابن حاجب که جواب شعر اولست آنست که سه عین مطیع
وسه نون عاصی را میکند آنستکه ... صاحب حروف هستند که از حروف ... یعنی فاء
اطاعت میکنند ان حروف ... ایشانست یعنی عین الفعل ... الف باشد که اصل ایشان ... و
... بعد از ... کلام الفعل عین الفعل ایشان ... واقع میشود ... در حالتی ... هم در
... بودن لفظ نون سه نون ... هستند که ... میکنند شعرا در قافیه واقع شدن اما نون
بودن لفظ نون چون ظاهر است اما بودن ... چنانچه بعضی از مفسرین ...
... نون در ... سبحان وانهم ... تفسیر کرده اند اما در ... واقع
نشدن ... ظاهر ... معلوم شد که شاعر اول ... عین الفعل اراده نموده و از لفظ نون
... نون باشد خواسته **سؤال** ... رابع ... الاربعة
الله عليهم المراد بالخلفاء الثلثة الذين يكونون على رابعهم هو آدم وداود وهرون عليهم السلام فانهم هم
الذين نطق القرآن الكريم بكونهم خليفة فانه سبحانه قال ... وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ
فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً وقال سبحانه في حق داود يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ ... اخلفني
... فقال في حق هرون ... وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي هَارُونَ أَخِي وعلى رابع هذا الخلفاء **سؤال** ...
قال علي عليه السلام ... فان المصلي ... في النار ... المصلين ...
صليت اللحم ... صليا مثل ... شويته ... صليت الرجل نارا اذا ادخلته
... ويقال ... فلان النار ... صليا ... لا تغتبوا ... احدا ...

النبي صلى الله عليه وآله لا تعذّب بالنار الا ربّ النار ولا تزكّوا من التزكية اي لا تزكّوا انفسكم ولا تجعلوها خالية
عن الخطأ قال الله عزّ وجلّ ولا تزكّوا انفسكم بل الله يزكّي من عباده من يشاء **حديث** روي
عن النبي صلى الله عليه وآله قال ما من نبيّ الا من همّ او عصى الا يحيى بن زكريا فانه ما همّ ولا عصى وفيه سؤال وهو
انه اذا صحّ ذلك فيكون يحيى عليه السلام خير الانبياء **والجواب** اوّلا انه قال الشيخ المفيد في جواب
المسائل العكبرية ان هذا الخبر غير ثابت عن النبي ص وثانيا انه لو ثبت هذا لما اوجب ان يكون يحيى افضل
الانبياء اذ المراد بالهمّ والعصيان اما صغائر مغفورة كما ذهب اليه اهل العدل او ترك الاولى كما يقول الشيعة
وعلى التقديرين يمكن ان يكون من همّ او عصى بزيادة تكاليفه على من لم يهمّ ولم يعص يكون طاعاته وفيه اكثر
صلاحا للخلق وانفع لهم والحاصل انا نقول ان يحيى لشهادته في صغر سنّه لم يهمّ ولم يعص ولم يصدر منه ما صدر
من سائر الانبياء ايضا من الطاعات والاعمال الشاقة وسائر الانبياء همّوا او عصوا ولكن عملوا اعمالا شاقة وهمّهم
وعصيانهم ايضا لم يكن بكبيرة فلا يلزم من ذلك كون يحيى ع افضل من سائر الانبياء **حديث** روي عن
النبي صلى الله عليه وآله من سبق العاطس بالحمد امن من الشوص واللوص والعلوص **اقول** الشوص وجع الضرس
واللوص وجع الاذن والعلوص التخمة قاله المطرزي وقال الثعالبي العلوص الوجع من التخمة وقال الجوهري
العلوص وجع البطن قال والشوص ريح تنعقد في الاضلاع **فائدة** النساء تشتهين الجماع في الشتاء
اكثر من الصيف والرجال بالعكس والسرّ في ذلك ان الحرارة الطبيعية تغور في الشتاء وتحتبس في البواطن لان
مسامّ الجلد تتكاثف في الشتاء فيهرب بالحرارة الى عمق البدن من البرد الذي في الخارج وفي الصيف لتخلل مسامّ الجلد
ينبسط الحرارة الغريزية الى الحرارة التي هي خارج البدن من جنسها ويبقى عمق البدن باردا ويكون ظواهرهم
حارّة ولما كان اعضاء التناسل التي هي محلّ الشهوة من الرجال ظاهرة فتسخن في الصيف والسخونة موجبة لهيجان
الشهوة فيتحرّك للجماع في الصيف وفي الشتاء تبرد فتفتر واما اعضاء التناسل من النساء فباطنية فاذا غارت
الحرارة الغريزية تحرّكن للجماع في الشتاء وفي الصيف تضعف فتقلّ **فائدة** بدانكه عرب هر سه شب از
ماه را با هم يكجاى عليحده گذارد اوّل ودوّم وسيّم از غرر گويند چهارم وپنجم وششم از نفل وهفتم
وهشتم ونهم از تسع ودهم ويازدهم ودوازدهم از عشر وسيزدهم وچهاردهم وپانزدهم بيض وشانزدهم
وهفدهم وهيجدهم از درع ونوزدهم وبيستم وبيست ويكم از ظلم وبيست ودوم وبيست وسيم از حنادس
وبيست وچهارم وبيست وپنجم وبيست وششم از دادى وبيست وهفتم وبيست وهشتم وبيست ونهم وسى ام از محاق وشاعر جمع
را در اين شعر جمع نموده نظم فهما عرب هر سه شب يكنام منسب زاخبار شنواى بضبط ان مشتاق
غرر نفل تسع است وعشر چه بيض ودرع ظلم حنادس وديگر دادى است محاق **حديث**

روی ان النبی صلی الله علیه وآله نهی عن قیل وقال اعلم ان المراد انه ص نهی عن فضول الکلام والتحدث بما لا یعنیه
مما قاله الناس والحاصل انه ص نهی عن تضییع الوقت بالقول بانه قیل کذا وفلان قال کذا کما هو شایع
بین الناس فهما قولان محکیان وبناؤهما فعلان فی الاعراب علی اخرهما واجریا مجری الاسما فکانما
معاً صارا علماً لفضول الکلام **شعر عربی** شهدت بان الله لیس بخالق وان رسول الله لیس
من البشر وان علیا لیس بابن عمه ومن شک فی هذا المقال فقد کفر خالق در اینجا از باب خلق
که بمعنی جامه‌ها کهنه و پوسیده است یعنی شهادت دادم بانکه خدا کهنه دیو سیده نیست مراد از رسول
الله در اینجا پیغمبر نیست و عم در قوله بابن عمه بکسر میم مخففه است بمعنی معجر و کراه یعنی علی پسر معجر و
کراه نیست و تتمه معنی شعر واضح است **کلام فیه ایهام** من فضل علیا علی عمر فقد کفر
بدانکه انشخص که تفضیل علی را بر عمر میدهد میگوید علی افضل است از عمر اینه قوله لا انه بر ثبوت فضیلت
فی الجمله از برای عمر میکنند و اثبات فضیلت هر قدر که باشد از برای عمر تنها ایمان است و از اینجا معلوم
میشود معنی حدیثی که اهل سنت نسبت بحضرت امیر علیه السلام میدهند که فرمود من فضلنی علی ابی بکر
جلدته حد المفتری **شعر فیه اشکال** لقد رایت عجبا حمار الحکم شیئا وجانه فی بطن عصفور
وجا همونا فعل ماض بمعنی قطع و دنیه مفعوله والباقی ظاهر **فائده سؤال** فرض ده اول روز
زنی نکاح کرد بعنوان حرام وچون افتاب بلند شد بر او حلال شد در وقت ظهر بر او حرام شد
وچون عصر شد حلال شد نزد غروب حرام شد در وقت عشا حلال شد در نصف شب حرام شد و
بعد از صبح حلال شد و چون روز بلند شد حرام شد بعد از ظهر حلال گشت این فرض شد **جواب**
این کنیز بیست که صاحبش راضی نبود که کسی او را ببیند شخصی در اول روز او را بحرام دید چون روز بلند
شد او را خرید وقت ظهر او را ازاد کرد و در عصر او را بنکاح خود در آورد و جماع کرد و در نزد غروب
از ظهار کرد و در وقت عشا کفاره ظهار داد و در نصف شب او را طلاق داد و بعد از صبح رجوع
کرد و چون روز بلند شد باز طلاق گفت و بعد از ظهر رجوع کرد **سؤالان** الاول ما فعل الرجحان
الحذف سوی حرکة تبقی علی اللسان **والثانی** فی ای قولنا بنجاة الملة حرکة قامت مقام الجملة **الجواب**
عنهما انهما یکونان فی الامر وای الواقع بعد امر اخر فتنقل حرکة الهمزة الیه ثم تحذف علی قیاس تخفیف
الهمزة بالنقل **حدیث** روی عن امیر المؤمنین ع انه قال من اکل البغفة وقذف الوغفة واستعمل
الخشبتین امن من الشوص واللوص والعلوص قال فی قرة العین البغفة ما یبقی من الغذاء فی خلال الاسنان
والوغفة ما ینتشر من الطعام حول الخوان والمراد بالخشبتین السواک والخلال واما معنی الشوص واللوص

حدیث
شعر عربی
کلام فیه ایهام
شعر فیه اشکال
فائده فقهیه
ابن فرض چگونه
حدیث

والعلوص فقد سبق ابنها ولا یخفی ان الظاهر من الاخبار وفتوى الفقهاء ان المكان يتبين قول الاكل وفيه فان الاخبار
تدل على الاكل ما انتشر من الحیوان بعد ذبحه وقتله خارج الانسان **سؤال** شخصی داخل حمام شد کرد زنی در آنجا
نماز میکرد و زنی روزه داشت و زنی دیگر با شوهر خود در خلوت بود پس چون نظر او برآن زن افتاد نماز
و روزه آن دو باطل شد و سیم بر شوهرش حرام گشت بفرمائید این چه نوع شخص است **جواب** آن شخص داخل
شوهر آن زن شوهردار بود بسبب آنکه حرمت کشتن او بود بسبب آنکه شوهر کرده بود و آن دو زن دیگر
قضا نماز و روزه او را میکردند پس بمجرد دیدن آن شخص نماز و روزه آنها باطل میشود و آن دیگری بر
شوهرش حرام میشود **شعر عربی** و مهفهف الاطراف قلت له انتسب فاجاب ما قتل المحب
حرام والواو بمعنی رب و مهفهف بمعنی النحیف والمراد بالاطراف الاعضاء الظاهرة والمراد بالانتساب
بیان النسبة والمعنی ان رب لطیف الاعضاء ای لطیفة الاعضاء وذلک عبارة یعبر عن المعشوق بها فقلت له بین
نسبک حتی اعرفک فاجاب بان قتل المحب لیس بحرام والاشکال انما هو فی الجواب حیث انه لا یدخل له فی هذا
السؤال ظاهرا ودفع الاشکال ان یقال انه تمیمی برفع خبر ما النافیة والحجازیین اجاب بانه تمیمی **فی زیارة**
مولانا ابی عبد الله علیه السلام السلام علیک یا ثار الله وابن ثاره والوتر الموتور اعلم
ان المضبوط فی کتب الدعاء ثار بغیر همزة والذی یظهر من کتب اللغة انه مهموز لعله خفف فی الاستعمال ثم ان الثار
الدم والمراد هیهنا هو الاخیر وقوله ثار الله یحتمل معنیین احدهما انک الذی یطلب الله بدمه من اعدائه و
یقدر مضاف للثار ای اهل ثار الله ویکون اضافة الثار الی الله بمعنی من ای انک اهل طلب الدم من الله
ای طلب الدم الذی یکون الطلب ناشیا منه سبحانه وانت اهل لذلک الطلب الناشئ منه وثانیهما انک طالب الدم
بامر الله وفی سبیل الله وح ایضا یقدر الاهل ویکون اضافة الثار اما بمعنی فی ای انک اهل طلب الدم
ای دم الشهید لله ای فی سبیله حین الرجعة ویکون بتقدیر مضاف آخر ای انک اهل الثار بامر الله فی الرجعة
واما قوله والوتر فهو منصوب بتبعیته الجزء الاول من المنادی المضاف وهو بمعنی الفرد المنفرد فی الکمال
من نوع البشر فی عصره الشریف والموتور الذی قتل له قتیل فلم یدرک بدمه تقول وتره یتره وترا وترة
وکذا وتره حقه نقصه ذکره الجوهری وقال الجزری من فاته صلوة العصر فکانما وتر اهله وماله ای
نقص هو وتر اذا نقصه فکانک جعلته وترا بعد ان کان کثیرا ویمکن ان یکون الموتور تاکیدا للوتر
کقوله تعالی حجرا محجورا وقولهم برد بارد **فیما نسب الی النبی صلی الله علیه وآله** الخ
عشراته احاده فلیس منی المراد بالعشرات الحسنات وبالاحاد السیئات والتعبیر عن الحسنات بالعشرات وعن
السیئات بالاحاد لان فی ازاء کل حسنة عشر حسنات وفی ازاء کل سیئة لیس الا سیئة واحدة کما قال الله

بمعنی والمجیب ههنا ... وهو ... حرام ... یظهر منه ... وکونه من قبیلة بنی تمیم فکانه

ومنه الثار

علیه وآله الخ

سيّما من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيّئة فلا يجزى الّا مثلها والحاصل انّه لا يبر منه احد الّا من رجح حسناته على سيّئاته هذا وقد وجدت الخبر فى كتاب معانى الاخبار للصّدوق منسوبا الى
على بن الحسين عليه السّلم هكذا **حدّثنا** سعد عن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن ابن ابى عمير عن هشام بن سالم
عن ابى عبد الله ع قال كان على بن الحسين ع يقول ويل لمن غلبت احاده اعشاره فقلت له كيف هذا فقال
اما سمعت الله عزّ وجلّ يقول من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيّئة فلا يجزى الّا مثلها
فالحسنة الواحدة اذا عملها كتبت له عشرا والسيّئة الواحدة كتبت له واحدة فنعوذ بالله ممن يرتكب فى يوم
واحد عشر سيّئات ولا تكون له حسنة واحدة فتغلب سيّئاته **عبارة لا مشكلة** نفذت
خشبة فى بعضه فنزعت بعضه فقد فتح بجرى المعنى ادخلت خلالا فى اللحم الباقى فى الاسنان فخرج جهاد
طرحتها فى بئر هلك بيت ويعنى الصدوق ره فى كتاب معانى الاخبار عن على بن غراب قال حدّثنى خير الجعافر جعفر
محمد عن ابيه عن ابائه عن علىّ بن ابى طالب عليهم السّلم قال لعن رسول الله صلّى الله عليه وآله النامصة والمتنمّصة
والواشرة والموتشرة والواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة النامصة التى تنتف الشعر والمتنمّصة
التى يفعل بها والواشرة التى تنشر اسنان المرأة وتفلجها وتحدّدها والموتشرة التى يفعل ذلك بها والواصلة
التى توصل شعر المرأة بشعر اخر والمستوصلة التى يفعل ذلك بها والواشمة التى تشم وشما فى يد المرأة او
فى شئ من بدنها وهو ان تغرز بدنها او ظهر كفّها او شيئا من بدنها بابرة حتى يؤثّر فيه ثمّ تحشوه بالكحل او بالنورة
فيخضرّ والمستوشمة التى يفعل ذلك بها ونقل الصّدوق ره حديثا اخر يدلّ على معنى اخر للواصلة والمستوصلة
وهو انّه روى عن ابن ابى زياد الكرخى قال سمعت ابا عبد الله ع يقول لعن رسول الله صلّى الله عليه
وآله الواصلة والمستوصلة يعنى الزانية والقوّادة **فائدة** يسمى الحسن والحسين شبّر وشبير بفتح
الشين المعجمة وهما اسما ولدى هرون يسمى الحسن والحسين بهما كما رواه الصّدوق ره فى معانى الاخبار عن جابر
رضى الله عنه قال لما حملت فاطمة عليها السلام بالحسن فولدت وقد كان النبىّ صلّى الله عليه وآله امرهم ان يلفّوه
فى خرقة بيضاء فلفّوه فى صفراء وقالت فاطمة عليها السلام يا على سمّه فقال ع ما كنت لاسبق باسمه رسول الله
صلّى الله عليه وآله وجاء النبى فاخذه وقبّله وادخل لسانه فى فيه فجعل الحسن يمصّه ثمّ قال لهم رسول الله
الم اتقدّم اليكم ان تلفّوه فى خرقة بيضاء فدعا بخرقة بيضاء فلفّه فيها ورمى بالصّفراء واذّن فى اذنه اليمنى
واقام فى اليسرى ثمّ قال لعلى عليه السّلم ما سمّيته فقال ع ما كنت لاسبقك باسمه فاوحى الله عزّ وجلّ الى
جبرئيل انّه قد ولد لمحمّد صلّى الله عليه وآله ابن فاهبط اليه فاقرئه السّلم وهنّئه منّى ومنك وقل له انّ عليّا
منك بمنزلة هرون من موسى فسمّه باسم ابن هرون قال وما كان اسمه قال شبّر قال لسانى عربىّ قال سمّه الحسن

عبارة مشكلة

حديث

من الوجه

فسمّاه الحسن فلمّا ولدت الحسين عليه السلام جاء اليهم النبي صلى الله عليه وآله ففعل به كما فعل بالحسن عليه السلام
وهبط جبرئيل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وآله فقال انّ الله جلّ ذكره يقرؤك السلام ويقول انّ عليّا
منك بمنزلة هرون من موسى فسمّه باسم ابن هرون فقال ما كان اسمه قال شبير قال لسانى عربي قال سمّه الحسين
فسمّاه الحسين ولا يخفى انه يظهر من ذلك انهما اسماء عبرانيان نقلوا الاول بتشديد الباء المفتوحة على وزن
بقم وثانيهما بكسر الباء المشدّدة بعدها ياء المثناة الساكنة **حديث** رواه الصدوق في معاني الاخبار عن
عن ابي بصير قال سئلته عمّار وعن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ان ولد الزنا شرّ الثلثة ما معنا قال
عنى به الاوسط انه شرّ ممن تقدّمه وممن تلاه **أقول** يمكن ان يكون مراده ع والله اعلم ان نفسه
ابو بكر وممن تلاه اولاده فهو الاوسط اى واسطة بين ابو بكر واولاده وكونه شرّا من ابو بكر لانه ما صدر
عنهما الا معصية يقبل التوبة فظاهر انه منها بإجراء الحدّ عليهما ولو لم يتوبا منه بهذا الايقاع فليس الا
هذه المعصية الا عقابها بخلاف ولد الزنا فانه كونه كذلك ممّا لا علاج له اصلا ويترتب عليه خباثة ذاتية
يوجب صدور انواع المعاصي بل انما يؤدّى الى الارتداد واما كونه شرّا من اولاده فظاهر فلانّ اولاده وان
كانوا اولاد الزنا ايضا ولكنهم ليسوا اولاد الزنا حقيقة بل بواسطة ابيهم بخلاف ابيهم فانه ولد الزنا
حقيقة فما يترتب على كونهم كذلك من المفاسد اقلّ ممّا يترتب على كونه كذلك ويمكن ان يراد من ولد الزنا ثاني
الخلفاء اى هو شرّ من الاوّل والثالث لكون جميع المفاسد مترتبا على عمله **حديث** روى عن
النبي صلى الله عليه وآله انا الفتى ابن الفتى اخو الفتى وحلّ هذا الخبر يعلم ممّا رواه الصدوق ره في معاني
الاخبار عن ابان بن عثمان عن الصادق جعفر بن محمّد عليهما السلام عن ابيه عن جدّه عليهم السلام قال انّ اعرابيّا اتى رسول
الله صلى الله عليه وآله فخرج اليه في رداء ممشّق فقال يا محمّد لقد خرجت الىّ كانّك فتى فقال صلى الله عليه
وآله نعم يا اعرابي انا الفتى ابن الفتى اخو الفتى فقال يا محمّد اما الفتى فنعم فكيف ابن الفتى واخو الفتى
فقال ص اما سمعت قول الله عزّ وجلّ قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابراهيم فانا ابن ابراهيم عليه السلام واما
اخو الفتى فانّ مناديا ينادى في السماء يوم احد لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علىّ فعلىّ اخى وانا اخوه
حديث روى الصدوق ره في معاني الاخبار عن ابي جعفر محمّد بن علي الباقر عليه السلام انه قال ثلثة من عمل
الجاهلية الفخر بالانساب والطعن في الاحساب والاستسقاء بالانواء والانواء جمع نوء وهو الاسقاط
بالاسقاط والمراد بالانواء ههنا ثمانية وعشرون نجما معروفة المطالع في ازمنة السنة كلها من الصيف
والشتاء والربيع والخريف يسمّيها منازل القمر واسماؤها هكذا شرطين بطين ثريا دبران هقعه
هنعه ذراع نثره طرفه جبهه زبره صرفه عوا سماك غفر زبانا اكليل قلب شوله

نعائم بلده ذابح بلع سعود اخبية مقدم مؤخر رشا ويسقط من هذه الكواكب في كل ثلث عشر
ليلة نجم في المغرب مع طلوع الفجر ويطلع آخر يقابله في المشرق من ساعته وبعد انقضاء سقوط هذه الثمانية
والعشرين وطلوعها ينقضي السنة ثم يرجع الامر الى النجم الاول مع استيناف السنة المقبلة وهذه النجوم
بالانواء لانه اذا سقط الساقط منها بالمغرب ناء الطالع بالمشرق بالطلوع وذلك النهوض هو النوء ومنه سمي
النجم به وكانت العرب في الجاهلية اذا سقط منها نجم وطلع آخر قالوا لا بد ان يكون عند ذلك رياح
ومطر فينسبون كل غيث يكون عند ذلك الى ذلك النجم الذي يسقط فيقولون امطرنا بنوء الثريا
والدبران والسماك وما كان من هذه النجوم **حديث** روى الصدوق ره في الكتاب المذكور باسناده
عن عايشة قال كنت عند النبي صلى الله عليه وآله فاقبل علي بن ابي طالب عليه السلام فقال هذا سيد العرب
فقلت يا رسول الله الست سيد العرب قال انا سيد ولد آدم وعلي سيد العرب فقلت وما السيد قال من افترضت
طاعته كما افترضت طاعتي ولا يخفى ان مفهوم الحديث ان عليا ليس سيد غير العرب مع انه ليس بصحيح وكذا ينافي
قول النبي صلى الله عليه وآله يوم الغدير الا من كنت مولاه فهذا علي مولاه ويمكن حله بان يقال ان الاشكال
انما هو اذا لم يكن السيد بمعنى مفترض الطاعة بل كان بمعنى الاشرف واما الان فعليا اشرف اولاد آدم
بعد النبي صلى الله عليه وآله واما بعد تفسيره بمفترض الطاعة فلا اشكال اذ لا يجتمع في عصر واحد اثنان
واما فان ونبي وامام مفترضا الطاعة الا اذا نصب النبي او الامام نائبا خاصا فيكون طاعته مفترضة
على كل من نصب عليه كافتراض طاعة المنوب عنه واذا عرفت ذلك فنقول ان قوله هذا سيد العرب
مخصوص بوقت الخطاب فان وقت الخطاب ما كان علي عليه السلام مفترض الطاعة الا على من نصبه النبي صلى
الله عليه وآله ولم ينصبه على غير العرب لعدم قبولهم الاسلام بعد لكنه نصبه على العرب بجعله نائبا
عن نفسه في كثير من الاوقات كالغزوات والحروب وساير الاوقات واما النبي صلى الله عليه وآله فكان مفترض
الطاعة على جميع ولد آدم اي يجب عليهم الطاعة في قبولهم دينه واطاعتهم اياه في اوامره ونواهيه واما قوله
الا من كنت مولاه فهذا علي مولاه فهو نصب له بعد موته فانه قد صدر عنه بعد اياب عن حجة الوداع
حديث روى الصدوق ره في الكتاب المذكور عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال من صام يوما
تطوعا فلو اعطي ملؤ الارض ذهبا ما وفي اجره دون يوم الحساب يعني انه لو اعطي ملأ الارض ذهبا ما وفي
ذلك بتقدير اجر الصوم فان اجر كل عمل انما هو عشر امثاله ولا يقدر ثواب الصوم كل بعشرة امثاله ثوابا
اعطاء ملأ الارض لا يفي بتقدير ثواب الصوم حتى يقال انه ثواب كثواب من اعطي هذا القدر من الذهب بل ثوابه
لا يعلم الا في يوم الحساب وهذا موافق لما روي عنهم انه قال الله عز وجل كل اعمال بني آدم بعشرة اضعافها

الى سبحانه صنعا الا الصبر فانه لى وانا اجزى به فثواب الصبر مخزون فى علم الله عز وجل فالصبر الصبر
في الزيارة الجامعة الكبيرة ، وحجج الله على اهل الدنيا والآخرة والاولى ، وفيه وجوه الاول
انه ذكر كل واحد من الدنيا والاولى بمعنى غير ذكر الاخرى فانه ذكرهما معاً ويمكن توجيهه بوجوه الاول
ان قوله ع والاولى تاكيد للدنيا **والثاني** ان المراد بالاخرة اهل الملة الاخرة اى امة النبي صلى
الله عليه وآله وبالاولى اهل الملة الاولى اى الامم السابقة والمعنى انهم غالبون على جميع الامم فى جميع
الامور وتقديم الملة الاخرة على الاولى لشرافتهم وظهور كونهم حججا عليهم **والثالث** ان المراد
باهل الدنيا الاحياء وباهل الاخرة الذين خرجوا من هذه الدار وباهل الدار الاولى الموجودون فى
عالم الذر وتقديم اهل الدنيا والاخرة على اهل عالم الذر لكونهما اشد تبيناً ظهوراً واظهر منه كونهم حججا عليهما
ثم ان فى بعض الاخبار ايضا ايماء الى كونهم حججا الى اهل عالم الذر **والرابع** ان يراد باهل الدنيا
الذين يطلبون الدنيا وهم عن الاخرة غافلون وباهل الاخرة هم الذين يعملون لاجل الثواب والحذر
عن العقاب فيكونون عبادا لاجل الوصول الى مستلذات عالم الاخرة من الحور والقصور والغلمان
وباهل الاولى اهل الملة الاولى الذين لا يقصدون من اعمالهم الا وجه الله سبحانه وليس اعمالهم اعمال
الاخرة وقد ورد فى بعض الاخبار تقسيم الناس الى هذه الاقسام الثلثة **والخامس** ان يراد من
اهل الدنيا الموجودون فى هذا العالم الحسى من الناس وغيرهم من غير ملاحظة كونهم فى هذا العالم
اعم من ان يكونوا فى الدنيا وادخلوا الى العقبى ومن اهل الاخرة الذين اوجدهم الله سبحانه فى عالم الاخرة
ولم يوجدوا فى هذا العالم المشاهد من الحور والغلمان وملائكة الجنان وخزنة النيران وغيرهم
من اهل الاولى الذين اوجدهم الله سبحانه لا فى هذا العالم الحسى المادى ولا فى عالم الاخرة بل اوجدهم
فى عالم الملكوت من المجردات من النفوس والعقول وتانيث الاولى ح بتقدير الدار فكنى عن عالمهم
بالدار **والسادس** ان يراد باهل الدار الاولى الموجودون فى اوايل القوس النزولى وباهل الدار
الاخرة الموجودون فى اواخر القوس الصعودى وباهل الدنيا الموجودون فى اواخر القوس النزولى
واوايل القوس الصعودى وهذا التوجيه قريب من سابقه **حديث** دى الصدقة فى بعض
الاخبار عن قنبر مولى على عليه السلام قال دخلت مع على بن ابى طالب عليه السلام على عثمان بن عفان فى
الخلوة فاوحى الى على ع بالتنحى فتنحيت غير بعيد فجعل عثمان يعاتب عليا ع وعلى عليه السلام مطرق فاقبل عليه
عثمان فقال ما لك لا تقول ان قلت لم اقل الا ما تكره وليس لك عندى الا ما تحب وفيه اشكال وهو ان
الظاهر منافاة قوله ع وليس لك الخ لقوله ع ان قلت لم اقل الخ وتوجيهه ان معنى قوله اولا ان قلت انى

وفيهما وجوه الاول

فى فضل على ع

ان قلت فهو ابلغ لم اقل الا الحق وانت كاره له فان قلت اعتقد عليك مثل ما اعتقد فهو علي ولكني لا
اقول جوابا الا انه ليس لك عندي الا ما تحب اي لا اريد ان افعل شيئا الا فعلا تحبه فلا اجيبك لانه لا تحبه
والحاصل ان علي جوابي لك انه ان اجبت اقول الا ما اكره ولكني ما اريد ان افعل شيئا تكرهه فلا
اجيب ان كنت غائبا **حديث** روي عن الصادق عليه السلام انه قال ان ايام زائر الحسين عليه السلام لا تعد
من آجالهم وفي رواية اخرى هكذا لا تعد ايام زيارته جائيا وراجعا من عمره ويمكن توجيهه بوجوه احدها
انه لا يحسب عليه ما انقضى من عمره فيها من رزقه المقدر له ولا يكتب عليه الذنوب في تلك المدة فكانها ليست من عمره
لعدم مؤاخذته بالذنوب فيصير الكلام مجازا ويدل عليه الاحاديث المروية الدالة بصريحها على انه لا يكتب
الذنوب في تلك المدة **وثانيها** ان الله سبحانه يزيد في عمر زائر الحسين عليه السلام بقدر ايام زيارته فيكون
هذا الزائد غير العمر المقدر له والاجل المكتوب عليه ويوافق ذلك روايات كثيرة كما روي في التهذيب عن
ابي جعفر عليه السلام قال مروا شيعتنا بزيارة الحسين عليه السلام فان اتيانه يزيد في الرزق ويمد في العمر ويدفع مصارع
السوء الحديث الى غير ذلك من الاخبار **وثالثها** ان يراد من قوله ع من آجالهم آجال موتهم اي لا يعد من
الاوقات التي اجل فيها موتهم فيكون المعنى ان ايام زيارته ليست وقتا للموت لزائره فلا يموت فيها بل ان كان بقي لايكون
من عمر الزائر يوم او ساعة ولم يبق منه شيء وسافر للزيارة يزيد في عمره بحيث يذهب الى الزيارة ويرجع
الى منزله ثم يموت اذا استوفى بقية عمره وهذا التوجيه انسب للرواية الاولى والفرق بينه وبين سابقه يستلزم ظم فان
زيادة عمر الزائر بقدر ايام الزيارة مطلقا بخلاف ذلك فانه يستلزم الزيادة لو كان اجله قريبا بحيث لا يبقى
بايام الزيارة واما لو لم يكن اجله قريبا ولم يكن موافقا لايام الزيارة فلا يزيد في عمره **ورابعها**
انه لا يحاسبه الله بايام الزيارة في يوم القيامة عند محاسبته بايام العمر والسؤال عن مصرفها وما تلف عمره فيها
ويبقى هنا اشكال وهو انه يلزم على التوجيهين الاوسطين الثاني والثالث ان لا يموت احد من زوار الحسين ع
في طريق الزيارة ذهابا ولا عودا ولا في مشهده ومعلوم ان ذلك خلاف الواقع المشاهد ويدفع من وجوه
الاول كما ان اسباب زيادة العمر كثيرة جدا كالزيارة والحج والصدقة وصلة الرحم وغير ذلك من
الاسباب المأثورة كذلك اسباب نقص العمر ايضا كثيرة جدا كترك الزيارة وقطيعة الرحم وغير ذلك مما يترتب
عليه بحسب الاحاديث عقاب الاعمال وغيره فح نقول لعل سبب زيادة العمر وطوله يعارضه في بعض الافراد سبب قصر
العمر ونقصه ويكون مساويا او اقوى فلا يترتب اثر على السبب **والثاني** ان شروط القبول كثيرة و
موانعه كثيرة فلعل من مات من الزائرين قبل العود لم يقبل منه **والثالث** ان ثواب الزيارة كثيرة منها
ازدياد العمر ومنها زيادة الرزق ومنها دفع مصارع السوء الى غير ذلك ولا يلزم ان يحصل الجميع لجميع

الزائرين وان كانت الرواية عامة بل يجوز ان يكون لكل فرد من افراد الزائرين نوع من الثواب الموعود به او نوع ان
قضاء على بحسب ما تقتضيه الحكمة الالهية والمعدات الخارجية فلعل من مات في الطريق استحق نوعا آخر من الثواب
غير زيادة العمر على حسب ما تقتضيه الحكمة وقد وجه بعضهم بوجهين آخرين احدهما ان يكون طول العمر وزيادته
بقدر الذهاب في العمر كليا حاصلا لكل احد يكون على قسمين حاصل قبل الموت وحاصل بعده في الرجعة
بعد ان يحشر هذه الزائر الى الدنيا وقت الرجعة **وثانيهما** انه يحتمل ان يكون ذلك مخصوصا بالاجل
الموقوف الذي يحتمل الزيادة والنقصان باذن الله سبحانه دون الاجل المحتوم الذي لا يحتملها فلعل الذي
يموت قبل الرجوع من الزيارة كان اجله محتوما لا يحتمل الزيادة **حديث** روي ان شهر رمضان
لا ينقص ابدا واشكال هذا الحديث ظاهر لمخالفته لظاهر القرآن والاحاديث المتواترة واجماع الامامية
وتوجيهه يمكن بوجوه **الاول** الحمل على التقية فانه قال الشيخ في التهذيب ان القول بان شهر رمضان لا
ينقص ابدا قول جماعة من الغلاة العامة انتهى فظهر منه ان جماعة من العامة يذهبون الى العدد ويمكن حمل هذا الحديث
على التقية وان كان مذهب العامة لكن قد يقتضي الحكمة والمصلحة التقية في مثله ويجوز ارادة اخفاء
المذاهب كان القائل به مشهورا في ذلك الوقت وكان هو الحاضر في ذلك المجلس وهو السائل والناقل
والثاني ان يجعل قوله ابدا قيدا للكلام ويبقى ان النفي راجع الى الابدية خاصة اي لا يكون دائما ناقصا بل يكون تارة تاما
وتارة ناقصا قلت هذا الحكم ان كان غير مخصوص بشهر رمضان فلا وجه لتخصيصه بالذكر وافراده بهذا الحكم
قلنا انه سببا اوجب التخصيص وقد وردت به الروايات وهو ان قوما كذبوا على النبي صلى الله عليه
وآله فزعموا ان ثلثين صام في شهر رمضان كان النقصان فيه اكثر من التمام وان اكثر ما يكون شهر رمضان على
النقصان ثم قابلهم آخرون فادعوا انه لم يصم الا تماما ولم يكن الا تماما ولا يكون نقصا ابدا الا التمام فا
الحال الرد على الفريقين الثالث ان يحمل على الغالب الرابع ان يحمل على حال الاشتباه وحصول المانع من
الرؤية في آخر الشهر فانه يجب الحكم بالتمام وحاصله انه لا ينقص ابدا مع عدم الرؤية والخامس ان يبقى على
ظاهره بان يقال انه لا يكون سنة من السنين ناقصا في الواقع ونفس الامر وان كان بحسب الرؤية تسعة
وعشرين ولكنه يكون آخر شهر شعبان اول شهر رمضان في نفس الامر مع الامكان ولو لم يمكن فيه فينقل
الكلام الى شهر رجب في صورة عدم الامكان ونقص شهر رمضان نادر جدا ومع ذلك لا يجب القضاء ولا
يجب العمل الا بالرؤية لانا مكلفون بذلك لا بنفس الامر فيكون المراد بمثل ذلك الخبر الاعتقاد بالاحكام
الرؤية العمل والسادس ان يكون المراد انه لا ينقص فضله وشرفه ابدا بالنسبة الى غيره من الشهور كما
شعبان لا يتم بالنسبة اليه وان كان شهر رمضان تسعة وعشرين وشعبان ثلثين بحسب الرؤية والسابع

ان يكون المراد انه لا يجوز اطلاق لفظ النقصان على هذا الشهر لانه يحتمل الذم بل غالب الاستعمال ظاهر فيه ويؤيده ما ورد انه لا يجوز ان يقال رمضان بغير شهر لانه من اسماء الله تعالى فلا يجوز ان يقال جاء رمضان وذهب رمضان ونظير ذلك والثامن ان يكون المراد انه لا ينقص صومه المفروض فيه ابدا سواء بحسب الرؤية تاما ام لا بمعنى ان الصوم الواقع فيه مجزئ ولا يجب قضاء يوم منه ان اتفق تسعا وعشرين كما ذهب اليه اصحاب العدد مستدلين على مطلبهم نحو قولهم التاسع ان يكون التأبيد محمولا على الزمان الطويل كما حمل عليه ما تمسك به اليهود من قول موسى على ما زعموا تمسكوا بالسبت ابدا وكذا بعض آيات الوعيد على بعض الوجوه الآتية وحاصل المعنى انه لا يكون اكثر الاوقات ناقصا كما قاله بعض العامة وورد به الخبر عنهم يعني ان نقصه غير غالب على تمامه والفرق بين هذا وبين الثالث ظاهر اما لفظا فانه رجوع النفي الى المقيد فيخالف رجوعه الى القيد والمقيد واما معنى فلان معنى فلان نفي غلبة النقصان مع اثبات غلبة التمام والعاشر ان يكون المراد انه ينقص ابدا عما يكون الشهر العربي عليه وهو اما ثلاثون او تسعة وعشرون اي لا يكون اقل من تسعة وعشرين فاذا كان بحسب الرؤية ثمانية وعشرين يوما يجب قضاء يوم منه وحمل الخطأ على اول الشهر وهذا يجمع عليه والحادي عشر ان يكون المراد انه لا ينقص فرض صومه ابدا بمعنى ان كل يوم ثبت كونه منه يجب صومه فيكون اشارة الى عموم الفرض واستغراقه لجميع الايام التي هي من الشهر والثاني عشر ان يكون المراد انه لا ينقص ابدا بحسب القضاء او لا ينقص قضاؤه ابدا بمعنى انه لا يجزي في قضائه الا عدة ما فات يوما بدل يوم فلا يظن انه اذا فات كله بسفر او مرض او غيرهما من الاعذار او عمدا وكان ثلثين يوما انه يجزي صوم تسعة وعشرين يوما قضاء عنه لان الشهر كثيرا ما يكون تسعة وعشرين

حديث مشكل روى الشيخ في التهذيب عنه عن علي عليه السلم قال ان اول صلوة احدكم الركوع ووجه الاشكال في الحديث ظاهر ويمكن توجيهه من وجوه الاول ان يكون المراد ان اول فعل وجب في الصلوة الركوع وقد نقل انه لما نزل اقيموا الصلوة لم يعلموا كيف يصلون فنزل اركعوا واسجدوا فيكون وجوب الركوع مقدما على وجوب النية والتحريم والقراءة والقيام وان كان متأخرا في الفعل اي الاتيان به والثاني ان اول فعل يمتاز صلوة المسلم عن صلوة غير المسلم هو الركوع فقد نقل انه لم يكن واجبا في بعض الملل السابقة والشرايع المتقدمة كما نقل الطبرسي في مجمع البيان ان صلوة اليهود ليس فيها ركوع والثالث ان يكون المراد ان اول فعل من افعال الصلوة الذي يمتاز به المصلي عن غيره الركوع لان القيام قبله لا يطلع عليه احد بان الافعال المتقدمة على الركوع اعم من ان يكون جزء من الصلوة الرابع ان يكون المراد ان اول فعل من افعال الصلوة الذي علم من الشارع الاعتناء والاهتمام

حديث مشكل

وتوجيهه وتفضيله على غيره والحكم بانه اوجب من سواه هو الركوع والخامس ان يكون المراد انه اول فعل يدرك
المصلي فضيلة الجماعة به ويجوز له الدخول فيها الركوع والسادس ان يكون المراد انه اول فعل اذا اتى به المصلي
لم يأت بما قبله من الاذان والاقامة الركوع فكانه اول الصلوة والمسئلة وان كانت خلافية الا انه يجوز توجيه
الحديث بها وجعله عليها والسابع انه اول فعل ظاهر اذا تركه المصلي عمدا او سهوا او زاده كذلك بطلت صلوته
هو الركوع فكانه هو اول الصلوة لانه اول الاركان الظاهرة والثامن ان يكون المراد انه اول الصلوة
التي اذا دخل فيه المصلي المتيمم ثم وجد الماء لا يقطع الصلوة له الركوع وهذه المسئلة ايضا خلافية والتاسع
ان يكون الركوع عبارة عن الخشوع والخضوع والاقبال بالقلب الى الصلوة والانقياد لله والتسليم و
التذلل ومن هذا القبيل قول الشاعر لا تهين الفقير علك ان تركع يوما والدهر قد رفعه وهذا ركوع معنوي
الباطن وهو ركوع القلب وقد اشار اليه بعض المفسرين والمراد انه اول ما ينبغي للمصلي الاتيان به بعد
الدخول في افعال الصلوة وهو خشوع القلب والتدبر في انه يريد ان يقف بين يدي الجبار ويمتثل
امره والعاشر ان يكون الاول مجازا بمعنى الافضل فان الاول مقدم على غيره تقدما حسيا كما ان
الافضل مقدم على المفضول تقدما معنويا وقد ذكروا لتوجيه الحديث وجوها اخر تركناها لبعدها

حديث مشهور قد روى العامة والخاصة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال الدنيا
سجن المؤمن وجنة الكافر وفي ظاهر الحديث اشكال لان كثيرا من المؤمنين احوالهم في الدنيا في نهاية
الاستقامة ظاهرا وباطنا وكثيرا من الكفار في ضيق عظيم من ضر وفقر واحتياج ومرض فالدنيا سجن
لهم وجوابه يمكن من وجوه كثيرة احسنها سبعة **الاول** ان المؤمن وان كان في الدنيا في نعيم وحسن
حال فانه بالنسبة الى حاله في جنته ونعيمه فيكون الحكم ان الدنيا بالنسبة الى الاخرة ومثل هذا التوجيه
مروي عن الحسن عليه السلام والثاني انه محمول على الاغلب والثالث ان المؤمن وان كان في نعمة وتنعم فانه
في سجن لانه لكونه مؤمنا عارفا لا ينهمك في اللذات الدنيوية ولا ينغمر فيها بل يكون مقصورا همته
على العمل الذي يقربه الى مولاه فيكون في سجن من حيث انه دائما يكون في ملاحظة العمل بالطاعات وفي
اجتناب المحرمات وفي ملاحظة اوقات الطاعات وفي تحصيل اليقين وكسب الاخلاق وطلب العلم والاتيان
بالواجبات والمندوبات وترك المحرمات والمكروهات وارتكاب المشاق وغير ذلك بل قد يكون المشقة
عليه اكثر منها على غيره لا يمكنه التلذذ باللذات التي لم يحصل لها ولا تمكنه منها وضعف ذلك بما لا يخفى
وكذا الاشتغال بتزكية النفس التي هي الجهاد الاكبر ومثل ذلك الكافر مطلق من ذلك الحبس فهمته مقصورة
في قضاء الشهوات فيفعل ما يقدر عليه والرابع ان المؤمن وان كان متاع الدنيا حاصلا له موجودا عنده

في الجنة في سجن وضيق من سوء حاله لكونه وان كان في الدنيا في ضيق وسوء حال فانه بالنسبة الى حاله في النار

الدنيوية فانه لا يترك اللذات من يمكنه الوصول اليها بخلاف ذلك فانه يتركها مع وجودها

فهو لا يلتفت اليه وجوده عنده كعدمه همه الخروج من الدنيا والعروج الى المرتبة العليا ولا يريد البقاء
في هذه الدار الا لارتكاب مشقة يقربه الى ربه فصحته وسقمه لا يتفاوتان عنده يشتغل بالشكر عند
الصحة ويتسربل بالرضا عند السقم يا اهل الاخرة امله قلبه يطير الى عالم الاخرة وان كان جسمه في هذا العالم
مشتاقا الى الحضرة الموجودة يصبح بالبكاء للبكاء والحنين ويمسي الايام بالصوم وعبادة رب العالمين شوقا الى
الخروج من السجن. والخامس ان السجن من شانها الضيق والجنة من شانها السعة والدنيا ضيقة بالنسبة
الى منزل كل مؤمن في الجنة واسعة بالنسبة الى منزل كل كافر في النار **والسادس** ان من كان في السجن
فهو في مشقة وان حصل له لذات خارجية من جهة اخرى كما هو شان جنات الدنيا والسابع انه يمكن ان يكون
الحديث خبرا بمعنى الامر يعني ينبغي للمؤمن ان يجعل الدنيا على نفسه بمنزلة السجن وكان مضروبا فيها غير طالب
الخروج هذا التوجيه في نفسه الحديث غير ممكن الا انه لا يناسب امر الكافر بالتنعم في الدنيا وجعله
جنة على نفسه على وجه التهديد حتى يكون امر المؤمن واردا على سبيل الحقيقة وامر الكافر على سبيل المجاز
حديث وي في باب النذور من التهذيب حديث موضع الاشكال منه هنا سائل عن رجل
جعل عليه ايمانا ان يمشي الى الكعبة او صدقة او نذرا او هديا ان كلم اباه او امه او اخاه او ذا رحم او قطع
قرابة او ماثما يقيم عليه او امرا لا يصلح فعله فقال لا يمين على معصية الله الحديث والاشكال فيه انها حصل
من الجمع بين قول السائل ان كلم اباه الى قوله او ذا رحم او قطع قرابة الى قوله لا يصلح فعله كما لا يخفى ويمكن حله
بوجوه احدها ان يقرأ ان قوله ان كلم او قطع على الفعلية بصيغة المتكلم بالتشاجر والتنازع فيكون بمعنى
سائل عن رجل الزم على نفسه بالايمان او لاجل الايمان المشي الى الكعبة او صدقة او نذرا او هديا بالمشاجرة
ابيه او امه او اخيه او قطع قرابته او الاصرار على الماثم الخ فقال لا يمين في معصية الله الثاني ان يكون ان
مكسورة شرطية والجملة بحالها ويكون المقصود انه لو الزم اليمين احد الاشياء المذكورة على نفسه لو كلم
اباه او غيره او قطع قرابته او فعل ماثما الخ وكان ذلك الالزام للشكر على حصول ذلك فيكون هذه الافعال
عنده نعمة فاجاب عليه السلم بما حاصله انه لا ينعقد الثالث ان يكون ان مكسورة شرطية وكلم من التكلم بمعنى
التلفظ وقطع على المصدرية وكان معطوفا على محذوف يدل عليه الكلام فيكون المعنى انه حلف بالمشي
او الصدقة او غيرهما ان كلم اباه او غيره من المذكورين عقوقا او قطع قرابة او ماثما الخ اي كان ذلك لاجل
حصول العقوق او قطع القرابة او غيرهما فيكون اليمين هنا للزجر لا للشكر الرابع ان يكون ان مكسورة وكلم
بمعنى تلفظ وقطع بصيغة الماضي ويكون السؤال عما لو كان متعلق اليمين اشياء بعضها غير معصية وبعضها معصية فورد
الجواب بالتفصيل بان ما كان على معصية لم ينعقد **حديث وي في الكافي** عن ابي

والتشبيه

من الدنيا كشوقي المسجون الى الخروج

ومن كان في الجنة فهو في نعم وان حصل له مشقة خارجية من جهة اخرى

جعفر عليه السلام انه قال بني الاسلام على خمسة الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية قال قلت واي شيء افضل
قال الولاية لانها مفتاحهن والوالي هو الدليل عليهن قلت ثم الذي يلي ذلك في الفضل فقال الصلوة ان رسول
الله صلى الله عليه وآله قال الصلوة عماد دينكم قال قلت ثم الذي يليها في الفضل قال الزكوة لانه قرنها
بها وبدأ بالصلوة قبلها وقال رسول الله صلى الله عليه وآله الزكوة تذهب الذنوب قلت والذي يلي ذلك
في الفضل قال الحج قال الله تعالى وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ
اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ الى ان قال قلت ثم ماذا يتبعه قال الصوم قلت ولم صار الصوم آخر ذلك اجمع قال قال (قال الصوم)
رسول الله صلى الله عليه وآله الصوم جنة من النار ثم قال ان افضل الاشياء ما اذا انت فاتك لم يكن منه
توبة دون ان ترجع اليه فتؤديه بعينه ان الصلوة والزكوة والحج والولاية ليس يقع شيء مكانها دون
ادائها وان الصوم اذا فاتك او قصرت او سافرت فيه اديت مكانه اياما غيرها وجزيت ذلك الذنب
بصدقة ولا قضاء عليك وليس من تلك الاربعة شيء يجزيك مكانه غيره **اقول** في هذا الحديث مواضع
مشكلة احدها قوله عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله الصوم جنة من النار في جواب ولم صار
الصوم الخ فان التعليل والاستشهاد بالحديث لا يفهم منه وجه كون الصوم متأخرا عن الاربعة في الفضيلة
والجواب لا يطابق السؤال ظاهرا وثانيها ما ذكره عليه السلام في بيان الفرق بين الصوم والاربعة من انه اذا
فاتت الاربعة لا توبة فيها بل يجب اداؤها بعينها بخلاف الصوم والاربعة وثالثها قوله لا قضاء عليك فانه (فانه لا قضاء عليك فيها فانه الاول من هذه المشبه بين الصوم)
ينافي فرض قوله عليه السلام اديت مكانه اياما غيرها **والجواب عن الاول** فهو ان قول السائل لم صار
الصوم آخر ذلك اجمع يحتمل معنيين احدهما ان يكون مراده انه ما وجه كون الصوم متأخرا في الفضل
عن الاربعة ولم صار كل واحد منها افضل منه وجه تطبيق الجواب على السؤال على هذا المعنى ان يقول
ان مراده عليه السلام ان ما قال رسول الله صلى الله عليه وآله في مدح الصوم هو هذا وهذا النحو للصوم
والمدح له قليل بالنسبة الى مدح الاربعة بما تقدم **بيان ذلك** انما مدح به الولاية هو انه مفتاح
غيره من العبادات المذكورة التي غيرها منها الصوم والوالي هو الهادي والدليل عليهن فاذا كان هو
مفتاح الصوم وغيره والوالي هو الدليل عليه وعلى غيره فيكون كل ما للصوم من المدح حاصلا له مع
ما لغيره مما هو مفتاح له والوالي دليل عليه وما مدح به الصلوة هو انها عماد الدين وكونه اول على
الفضيلة من مدح الصوم وجهين احدهما ان الدين مركب من امور منها الصلوة ومنها الصوم ومنها
غيرهما واذا كانت الصلوة هو العماد لتلك الامور فلا محالة تكون افضلها فان عماد الشيء افضل من
سائر اجزائها فان به قوام غيره وثانيهما انه يعلم منه ان النجاة لا يتحقق بعد ترك الصلوة بخلاف قوله

الصوم جنة من النار فان النجاة من النار موقوف على وجود الدين ووجود الدين موقوف على الصلوة
لتوقف وجود الشيء ودوامه على العماد فالنجاة من النار موقوف على الصلوة واما كون الصوم جنة من
النار لا يوجب توقف النجاة منها عليه لعله حصره الجنة بالصوم وما مدح به الزكوة هو انها قرين
الصلوة وتذهب بالذنوب الثاني منها ان ما مدح الصوم عليه ان لم يكن افضل منه فانه لا يدخل النار
من لا ذنب له فيبقى الاول منهما زائدا على مدح الصوم على ان وصف الحج ازيد من وصف الصوم لان بعد
ذهاب الذنوب لا يبقى المؤمن الام النار والبرزخ والمحشر بخلاف كونه جنة من النار فانه لا يبقى الا الم النار ويحتمل
ان يكون له الام اخر من الام البرزخ وطول الموقف وغيرهما وما مدح به الحج وما هو ذكر في الاية وهو
ازيد من وصف الصوم بوجهين احدهما انه يفهم ان الحج على الناس لله وهذا الوصف يزيد على وصف
الصوم لان كون العبادة مخصوصة بكونها للمعبود من غير ملاحظة شيء اخر يوجب افضليتها على غيره
عما يكون الاتيان به لاجل النجاة من النار والوصول الى الجنة ومثلهما وثانيهما ان الاية تدل على كفر
تارك الحج ولا شك ان هذا وصف يزيد على جميع الاوصاف والثاني مما يحتمل ان يكون معنى لقول السائل
ان يكون مراده من قوله لم صار الصوم اخر ذلك اجمع انه لم يعقب هذه الاربعة به ولم صار الصوم ملحقا
بها معدودا معها مع انه امر سهل وتكليف خفيف بالنسبة الى الاربعة وغيرها بانه مجرد ترك الاكل
بالنهار واستيفاؤها بالليل والزيادة عليها فكيف صار من جملة ما بني عليه الاسلام مع انه بحسب الظاهر اهون
بالنسبة الى الاربعة فان الصلوة تكليف شاق واشتغال للظاهر والباطن وهو عمل على وجه الثابت
على حضور قلب وتوجه تام الى من يصلي له في جميع اجزاء الصلوة مع تكررها كل يوم مرارا معدودة وتوقفها
على تطهير الظاهر والباطن وعلى مقدمات كثيرة اخرى واشتمالها على احكام كثيرة وكون الزكوة مشتملة
على بذل المال الذي هو احب الاشياء عند اكثر الناس بعد النفس بل يسمح كثير من العقلاء ببذل الارواح
دونه وكون الحج موجبا للمشقة الشديدة وارتكاب المخاطر العظيمة وترك الاوطان والاهل بل يظن
فيه بذل الارواح ويحتاج الى صرف الاموال وينص على اشتماله على المشقة كلام ذي الجلال والى غير
ذلك وكون الولاية امرا قلبيا ليس حصوله وتحصيله الا بالاجتهاد ومع ذلك مشتملة على فرض الطاعة
والانقياد بها لصاحبها وهي لا تقصر عن العبودية وتطبيق السؤال على الجواب على هذا المعنى ظاهر فانه
اجاب بان الصوم له عظيم الشأن والمنزلة شرعا فان النبي صلى الله عليه وآله قال عنه ما قال ومعلوم
ان اتقاء النار واجب لا يحصل الا بعبادة عظيمة واجتهاد زائد وخاصة انه يحسن لذلك الحاقه بالاربعة
في الحكم وان قصر عنها في الفضيلة والجواب عن الاشكال الثاني فعلى المعنى الاول لقول

السائل يمكن بوجوه الاول وهو الاظهر ان يكون المراد من الجواب ان الاشيا اذا كانت على قسمين قسم اذا
تركه المكلف لم يقبل توبته من تركه في شيء من افراده الآن باتيانه ويقضيه بعينه وقسم اذا تركه المكلف لا
يلزم قضاؤه في جميع افراده بل وجب القضا في بعضها وكان غير القضا مجزيا في بعض اخر فلا محالة يكون
القسم الاول افضل من الثاني والاربعة من القسم الاول والصوم من الثاني فان كل واحد من الاربعة لابد من
قضائه والاتيان به بعينه ولا يجزي عنه الآن يتصدق ببدله لصعفه بخلاف الصوم فانه في عدة صور
يجزي الصدقة عنه كما تقرر في محله وعلى هذا فالواو في قوله عم وجزيت في تلك الذي يتصدق بمعنى او ويكون
معنى الكلام ان الصلوة والزكوة والحج والولاية ليس شيء ينفع مكانها دون ادائها ابدا في شيء من
افرادها والصوم اذا فات او قصرت او سافرت فيه يكون الناس على قسمين اما ادت مكانه ايا ما غيرها
فيكون البك القضا هذا في اكثر افراده او جزيت في تلك الذي تصدقه لا قضا عليك هذا في بعض افراده
والحاصل ان الفرق بين الاربعة والصوم انها لابد من قضائها وهو شرط في التوبة منها واما الصوم فتارة
يجب قضاؤه وتارة لا يجب بل يجزي الصدقة عنه كما تقرر شرعا فاشار الى القسم الاول بقوله ادت مكانه
ايا ما غيرها والى الثاني بقوله وجزيت الى قوله لا قضا عليك والثاني ان يكون المراد ان كلا من الولاية
والحج والصلوة والزكوة افعال مخصوصة مشخصة سابقة او جنايته او اركانه وان كان لبعضها ترك ايضا و
الوقت ليس جزء لشيء منها بل اما شرط لها كما في الصلوة والحج او ليس شرطا ايضا كما في الولاية والزكوة و
وشرطيته في الصلوة والحج ايضا على سبيل التوسعة بخلاف الصوم فانه ترك اشيا مخصوصة في وقت مخصوص
الا ترى انه لم يزل مقيدا به فاذا فات احد من الاربعة وخرج منها وجب الاتيان به نفسه خارج الوقت
وهو معنى القضا بخلاف الصوم فانه اذا اخل به ثم ادى مثله في وقت اخر لم يكن قضا حقيقة حيث ان
الركن الاعظم فيه هو الوقت وهو قد انقضى بل هو عوض عما اخل به ويكون قوله ثم ادت مكانه ايا ما
غيرها اشارة الى ذلك وقوله يرجع اليه فوته بعينه وهكذا قوله ادت مكانه الخ لا يخلو عن تاييد
لذلك التوجيه الثالث ان يكون المراد ان الصوم في الحقيقة هو احترام ايام هذا الشهر بترك المفطر
واذا فات واحترم اياما اخر غيرها لم يكن قضا حقيقة بل هو عوض عما اخل به وقوله او كفارة لو عتقوا
ولا يمكن ايقاع ذلك في شهر رمضان اخر ليحصل تدارك احترامه بخلاف الاربعة فان معنى القضا منها حاصل
وهذا قريب من الاول واما على المعنى الثالث لقول السائل فيكون الاستشهاد بالحديث جوابا لقول السائل
وقوله ان فضل الاشيا الخ يكون كلاما مستقلا لبيانا ما ذكره من ترتيبها لفضيلة ولا يكون جوابا للسائل
هذا ويحتمل على المعنى الاول لقول السائل ان يكون الحديث لبيانا فضيلة الصوم وان قال عنه رسول الله صلى
لا بيانا لعلة فضيلته ويكون تعليله بيانا لعلة الفضيلة ويكون المراد ان الصوم

عليه لانه جنة من النار ولكن فضل الاشياء الخ والجواب عن الاشكال الثالث يعلم مما ذكرنا في الجواب
عن الثاني حديث بيت روي في الكافي والتهذيب والاستبصار عن حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا عن
ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن التيمم فتلا هذه الاية والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقال
فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وقال امسح على كفيك من حيث موضع القطع وقال ع
وما كان ربك نسيا اقول في هذا الحديث اشكال من وجوه الاول ان السؤال وقع عن التيمم
والسؤال عنه اما يكون عن الكيفية او الكمية او الوقت او العلة او العلة المسوغ او ما يوجبه او ما ينقضه
او ما يبيحه او نحو ذلك والجواب لا يطابق شيئا من المذكورات والثاني انه ما وجه تلاوة الايتين مع انه
لا يظهر لهما دلالة على الحكم المذكور الموافق لعمل الشيعة اصلا بل ربما ظهر منهما دلالة على ما يب
كما لا يخفى الثالث ان المعتبر عند الشيعة في القطع هو قطع الاربع وترك الابهام والكف وهذا
للتيمم لا يجزي عندهم ولا عند غيرهم حتى يمكن حمل قوله من حيث موضع القطع على التقية والرابع
ان في الضماير المذكورة تشويشا من حيث ان الاول قد يكون ضميرا عائدا الى الامام عليه السلام
وضمير لفظة قال الاولى الى الله سبحانه والثانية الى الامام والثالثة الى الله تعالى وهذا غير مناسب
الكلام والخامس انه قوله وما كان ربك نسيا لا يظهر له مناسبة بالحكم ولا للآيتين فما وجه ذكره
والجواب عن الاول فهو ان الجواب يتضمن بيان بعض الكيفية وهو مسح الكفين وحدهما بمسح
منهما وذلك لكافي ولعل الامام ع فهم من السائل اختصاص سؤاله بذلك او اقتضى حال الاقتصار في الجو
عليه كما في قوله تعالى يسئلونك عن الاهلة وقوله سبحانه يسئلونك ماذا ينفقون واما عن الثاني فبوجهين
احدهما ان الغرض عن ذكر الايتين هو الرد على العامة حيث يقولون بوجوب استيعاب اليدين الى
المرفقين في التيمم ووجه الرد انه اراد انه لما قيد في اية الوضوء الايدي بقوله الى المرافق والتاسيس اولى
من التاكيد فهم ان القيد محتاج اليه والا لكان بمنزلة الزائد او العبث فيثبت منه ارادة ما دون المرفق
من اطلاق لفظ اليد ويدل عليه اية السرقة حيث انه اطلق فيه اليد واريد منه ما دون المرفق اجماعا فكانه قال
ان اية التيمم مطلقة كاية السرقة وليست كاية الوضوء بعد ما فلم يقيد غوها بما لا يدل عليه دليل بتقييدها
في الوضوء لا يوجب تقييدها في التيمم بوجه وثانيهما ان الغرض من الايتين التنبيه والاستشهاد على ورود
الايدي مطلقة اطلاقات متعددة كما في ايتي الوضوء والسرقة وغيرهما فما كان من اطلاقاتها مقيدا منصوصا
كاية الوضوء لا يجوز العدول عنه وما لم يكن كذلك كاية السرقة واية التيمم فلابد من استعلام بيانه من جهتهم
واما عن الثالث فبانه يمكن حمله على التقية في تعيين موضع القطع فانه مذهب بعض العامة في القطع

الاصابع

انه من مفصل الزند يحتمل ان يكون المقام مقتضيا للتقييد في هذا الحكم ولا يكون مقتضيا للتقييد
في وجوب استيعاب اليد الى المرفق واما عن الرابع فبانه يجوز ان يكون الضماير كلها عائدة الى الامام ع
غايته ان يكون في الاولى والثالثة بمعنى نائبه او ممثل او نحوهما على انه لا ضير في تفكيك الضماير على ما هو الظاهر
كما في قوله تعالى فآمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسبحوه وغيره لك واما عن الخامس فبوجهين
احدهما ان مراده ان الله سبحانه بيّن ما يجب مسحه من اليد في التيمم ولم يبين غاية ولم يترك شيئا بغير حكم
ولا حكما بغير دليل وثانيهما انه يظهر من تقييد الاية في اية الوضوء بالمرفق في كل موضع يكون الحكم معلقا
لليد الى المرفق يجب التقييد بالمرافق فلو كان الامر كما يقوله العامة من وجوب المسح الى المرفق لزم ان يكون
الله سبحانه نسي التقييد وما كان ربك نسيا **معمّا باسم جلال** برعكس نقيض نغم ار افزاني
هر دو طرف عين بيابانم مش. مراد از نقيض نغم لا است وعكس لا ال است مراد از عين چشم است
از دو طرف انا ول واخر است كه جيم و ميم است بر ال افزوده شود جلال حاصل ميشود وهو المطلوب
معمّا باسم شمس نام اندلبر جبيه خسا قلب ما است در ميانسا مراد از ما فم است و مراد
از سا عدد يا من است كه سيصد و شصت باشد مجنسا ابجد ش و س باشد چون ميم در ميان ش و س در آيد
شمس حاصل ميشود وهو المطلوب **معمّا باسم عثمان** بتصحيف و مكعب كر نقش كنے
بر فرق مكعب و نامش دانی مكعب عدد عبارت است از عددی كه حاصل ميشود از ضرب ان عدد در نفس
خود و ضرب ان تا بنا در حاصل ضرب ان است و مراد از مكعب دو در مصرع اول هزار است زيرا كه دو
موافق عدد حروف ده است بجهة انكه دال چهار است و واو شش و مكعب ده هزار است چنانچه ظاهر است
زيرا كه ده موافق عدد علامت هزار عين است و مصحف ع غ است و مراد از مكعب دو در مصرع ثاني هشت
است كه حاصل دو در دو و دو در چهار است و بنا ذي هشت ثمان است هر گاه عين را بر ثمان بيفزان
عثمان حاصل ميشود وهو المطلوب **حل نبت** روى عن النبي صلى الله عليه واله انه قال من خاف
ادلج ومن ادلج بلغ المنزل الدلج هو السير في الليل ومنه الحديث بعنا سير الاول ان مراده ان من خاف
الله واليوم الاخر اجتهد في العبادة ايام شبابه وقوته وسواد شعره وقد كنى عن العمل في الشباب بالدلج
فانه يكنى عن الشيبة بالصبح ولذلك فسر قولهم عند الصباح يحمد القوم السرى بان عند الشيب
يحمد المرء ما عمل من الطاعة ايام شبابه وما احسن في ذلك قول لسراج الوراق وقالت يا سراج علاك
شيب فدع لجديه خلع العذار فقلت لها نهارا بعد ليل فما يدعوك انت عن الفرار فقالت
صدقت وما سمعنا باضيع من سراج في نهار الثاني انه من طلب امرا يخاف فوته جد فيه فيكون الادلاج

معمّا
هر گاه چشم و ميم
و قلب هر دو مبتلا است
و باشد

مثلا هشت مكعب
دو است كه حاصل
از ضرب دو در دو
و ضرب دو در چهار
كه حاصل ضرب اين

يجد به
العفار

كناية عن الجد وتحمل المشقة وعلى هذا يكون كلمة من محمولا على العموم الثاني مراده من الادلاج العبادة في الليل وصلوة الليل فان العبادة بمنزلة السير الى الله تعالى ووقت بالليل يكون ادلاجا والمعنى ان من ارزاق العيش عبد الله في ظلمات الليل فان الخائف لا يزال ساهرا بالليل ويمكن ان يكون مراده ان المسافر اذا خاف من اللصوص وقطاع الطريق سار في الليل لئلا يطلعوا عليه فاذا سار بالليل بلغ المنزل فان قطع المراحل في الليل اسهل كما قيل ناشب نروى روز بمنزل نرسى **قال الله سبحانه** وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ

فان قلت ما النكتة في تقديم التجارة على اللهو في صدر الآية وتقديم اللهو على التجارة في آخرها **قلت** التجارة امر مقصود يقبل الاهتمام في الجملة واما اللهو فامر حقير مرذول غير قابل للاهتمام ومقام التشنيع عليهم يقتضي الترقي من الاعلى الى الادنى فالمراد والله اعلم ان هؤلاء لاجل طلبهم في القيام بالوظائف الدينية ولا لهم قدم راسخ في الاهتمام بالاوامر الالهية بل اذا لاح لهم امر دنيوي يرجون نفعه كالتجارة اعرضوا عما لهم فيه من عبادة الله سبحانه ولم يراقبوا امتثال امره وتوجهوا اليها جاعلين ما يأملونه من التكسب مقدما عندهم بل انا سنح لهم ما هو اقل نفعا من التجارة بكثير وهو اللهو ضربوا الاجله عن العبادة صفحا وطووا عن ذكر الله كشحا وخرجوا اليه ولم يستحيوا منك يا انت قائم تنظر اليهم فظهر بهذا ان المقام يقتضي تقديم التجارة على اللهو في اول الآية واما تقديمه عليها في آخرها فلان المقام يقتضي الترقي من الادنى الى الاعلى فان الغرض تنبيههم على ان ما عند الله سبحانه من الاجر الجزيل والثواب العظيم خير من هذا النفع الحقير الذي حصل لكم من اللهو بل خير من ذلك النفع الآخر الذي اهممتم بشانه وجعلتموه نصب اعينكم وظننتموه اعلى مطالبكم اعني نفع التجارة الذي يقبل الاهتمام في الجملة **من امثال العرب** اهون من تبالة على الحجاج تبالة بفتح التاء المثناة من فوق وتخفيف الباء بليدة صغيرة من بلاد اليمن وعملها اول عمل وليه الحجاج فلما قرب منها قال للدليل اين هي قال سترتها عنك هذه الاكمة فقال الحجاج ما اهون على بلدة تسترها عني اكمة ورجع من مكانه فقالت العرب اهون من تبالة على الحجاج **في بعض الكتب** انه جاء رجلان الى امير المؤمنين عليه السلام وكان مع احدهما خمسة ارغفة ومع الآخر ثلثة فجلسا ياكلان فجاءهما ثالث فشاركهما فلما فرغوا رمى ثمانية دراهم فطلب صاحب الاكثر فتخاصما اليه فقال لصاحب الاقل قد انصفك فقال يا امير المؤمنين حقي اكثر من ذلك وانا اريد مر الحق فقال عليه السلام اذا كان كل رغيف ثلثة اثلاث وانت كلا منكم اكل ثمانية فاعط الباقي درهما واعط الباقي سبعة **اقول** والسبب في ذلك ان الارغفة كانت ثمانية والاشخاص ثلثة فاكل كل منها ثلثة وهو رغيفان وثلثا رغيف فاكل صاحب الثلثة رغيفين وثلثي رغيف فاكل الثالث من

ار غصنة ثلثة عنقود فاكل صاحب الاكثر اثنين عنقودين وثلثي عنقود فبقي عنقودان وثلث فاكلها الثالث
فالثالث اكل عنقودين وثلثين وهو ثمانية اثلاث ثلث واحد من صاحب الثلثة وسبعة اثلاث من صاحب
الخمسة فيكون حق الاول من الدراهم ثمنه وهو درهم واحد وحق الثاني سبعة اثمانه وهو سبعة دراهم

من الوقايع التي جرت بين الحسن الصباح والوزير نظام الملك ان السلطان ملكشاه احتاج الى
بعض الرخام من حلب الى اصفهان فاكترى بعض اهل سوق العسكر لحمل خمسمائة رطل من الرخام المذكور
جمالا من رجلين من العرب كان لاحدهما ستة جمال وللاخر اربعة وكان لكل منهما ايضا خمسمائة رطل
فوزعوا ذلك على جميع جمالهم العشرة ولما وصلوا الى اصفهان امر السلطان للرجلين بالف دينار
وقسمها الوزير نظام الملك بينهما فاعطى صاحب الستة ستمائة وصاحب الاربعة اربعمائة فاعترضه
الحسن الصباح في حضرة السلطان وقال قد صرف مال السلطان في غير مستحقه ومنع المستحق من
ناله فانك قد ظلمت في هذه القسمة صاحب الجمال الستة لان حقه من الالف ثمانمائة دينار وحق صاحب
الاربعة مائتا دينار ثم قرر ذلك بوجه معتقد الغرض فقال السلطان قل شيئا افهمه فقال الجمال عشرة
والاحمال الف وخمسمائة رطل فثلثة اخماس الاحمال الستة وهي تسعمائة رطل خمسمائة منها لصاحبها
واربعمائة للسلطان وخمسمائة منها حملت على الجمال الاربع وهي ستمائة رطل لصاحبها خمسمائة رطل و
للسلطان مائة رطل فحمل صاحب الاربع مائة رطل ويستحق خمس الالف وهو مائتان وحمل صاحب
الست اربعة اخماس الالف وهي ثمانمائة فيستحق اربعة اخماس **فائدة** اعلم ان الالف يسمى هيولى الحروف
وقطبها اما تسميتها بالهيولى لان هيولى الشيء ما دام وجوده لا يمكن وجوده بدونها بل يتوقف وجوده على
كونه مركبا منها او من شيء آخر والالف كذلك بالنسبة الى الحروف فان كل واحد منها مركب منها او من غيرها
ولا يمكن وجوده بدونها وذلك في مثل البا والتا والدال ظاهر واما في مثل الجيم والسين وغيرهما
فلتوقف وجوده على البا وتركيبه منها ومن غيرها ووجودها موقوف على الالف واما تسميتها بالقطب فلان
قطب الشيء والالف وسط جميع الحروف اما بدون الواسطة كالقاف والكاف وامثالهما واما بواسطة
غيرها كالجيم والعين فان وسطهما البا والالف وقد يطلق القطب على الالف لانها عدد لفظها مائة و
احدى عشر **فائدة** اعلم ان لبعضهم طريقة مستحدثة في رسم الخط يكتبون بها بعض ما لا يريدون
ان يطلع عليه جميع الاشخاص وقد كتب بهذا الطريق شيخنا البهائي في الكشكول بعض الكلمات وطريقه
ان يرسم خط عرضي وعلى فوقه الرقوم الهندسية لكل حرف رقم بحسابه في العدد فان اريد احادها الرقم
الى الخط العرضي وعلامة عشراتها ان يحصل الرقم لا يتجاوز عشرة واما الالف فله حرف واحد هو ايضا

على — حملت الاحمال

وسطه

وسط البا الالف

و وسطها

عليه

منها ان يتجاوز

فيكتب هكذا وراو بفرق بينه وبين الّا بقرينة المقام فيكتب جعفر هكذا ٣ ٧ ٨ ٢ وزيد بن خالد هكذا
١٧ ٤ ٣٠٤ ٤ ٣ ١ ٤ وعتاب هكذا ٤٠٢ **فائدة** اعلم ان النار عند العرب خمسة عشر
نارا ١ نار المزدلفة وهي نار كانوا يعملونها في المزدلفة حتى يراها من دفع من عرفة واول من اوقدها
قصي بن كلاب ٢ نار الاستسقاء كانوا في الجاهلية اذا تتابعت عليهم السنوات جمعوا ما قدروا عليه وعلقوا
على اعناقها واذنابها العشر والسلع وصعدوا بها في جبل وعر واضرموا فيها النار وعجوا بالدعاء
وزعموا انهم يمطرون بذلك ٣ نار التحالف فانهم لا يعقدون حلفا الا عليها ويطرحون فيها الملح والكبريت
فاذا ما طقت قالوا هذه النار قد تهددت عليكم ٤ نار الغدر كانوا اذا غدر الرجل بجاره اوقدوا له نارا ايام
الحج ثم قالوا هذه غدرة فلان ٥ نار توقد للقادم من سفره سالما غانما ٦ نار الزائر و
المسافر وذلك انهم اذا لم يحبوا الزائر والمسافر ان يرجع اوقدوا نارا وقالوا ابعده الله واسحقه
٧ نار الحرب وتسمى نار الاهبة توقد على يفاع اعلاما لمن بعد عنهم ٨ نار الصيد يوقدونها فيغشى بصر الصيد
٩ نار الاسد كانوا يوقدونها اذا خافوا الاسد اذا راها حدق اليها وتأملها ١٠ نار السليم وهي للملدوغ
اذا سهر ١١ نار الكلب يوقدونها حتى لا ينامو ١٢ نار الفداء للملوك اذا سبوا قبيلة وطلبوا منهم
كرهوا ان يعرضوا النساء نهارا لئلا يفتضحن ١٣ نار الوسم التي يوسمون بها الابل ١٤ وهي
اعظم النيران ١٥ نار الحرتين وهي التي اطفاها الله ... اذا اردت ان تعلم
مقدار سطر من العدد فابتدئ باليمين ونسقط المراتب ثلثا ثلثا ان بقي ثلث او اثنتان او واحدة وبقي
ما بقي على حاله في الابتداء ونزيد على مفروق لفظ الالف بعدة الثلثات التي تبقى عليه ثم نقرأ المراتب
الثلث السابقة عليه كذلك ونزيد على مفروق بعدة الثلثات السابقة عليه هكذا الى ان ينتهي
الى المراتب الثلث الاول **مثاله** اردنا ان نقرأ هذا العدد ٩٨٧٦٥٤٣٢١٥٥ فهو الاثنا عشر
مرتبة مع الصفرين على يمينها فبعد اسقاط المراتب الثلث ثلثا ثلثا بقي ٩٨ فزدنا على
ثمانية وتسعين لفظ الف ثلث مرات بعدة الثلثات والمراتب الثلث السابقة عليها ٥ ٦ ٧ فزدنا
على سبعمائة وخمسة وستين لفظ الف مرتين والمراتب الثلث السابقة عليها ٢ ٣ ٤ فزدنا على
اربعمائة واثنين وثلثين لفظ الف مرة والمراتب الثلث الاول مائة فالعدد المذكور ثمانية وتسعون الف
الف الف وسبعمائة وخمسة وستون الف الف واربعمائة واثنان وثلثون الفا ومائة ٢ اذا اردت
جمع اعداد متوالية مبتدئة من الواحد ناخذ الاخير وما يتلوه ونضرب احدهما في نصف الآخر
ونزيد واحدا على العدد الاخير ونضرب نصف المجموع في العدد الاخير **مثاله** اردنا ان نجمع من

علي بن ابي طالب
ومحمد هكذا ٤ ٨ ...

كانت ...
... النار ...

الواحد الى العشرة ضربنا احد عشر في خمسة او خمسة في احد عشر مضعفا في العشرة لو نزيد واحدا على العشرة ونضرب
وخمسة في مضعفا في العشرة فالحاصل هو خمسة وخمسون وهو المط ٣ اذا اردنا جمع عدد متوالية مبتدئة
من اي عدد شئت نضرب مجموع الطرفين فيما زيد على تفاضلهما بواحد او بالعكس او نضرب نصف
مجموع الطرفين في عدة تلك الاعداد مثاله في جمع الثلثة الى اثنى عشر نضرب العشرة في نصف خمسة عشر
او بالعكس او نضرب سبعة ونصفا في العشرة ٤ اذا اردت جمع افراد متوالية من الواحد نزيد على
الفرد الاخير واحدا او نربع مضعفه وبعبارة اخرى نربع الشطر الاعظم للفرد الاخير وهو عدد تلك الافراد
ففي جمعها الى احد عشر نربع الستة فعلم ان مجموع الافراد المتوالية المبتدئة من الواحد الى اي فرد شئت
مربعا جذره عدد تلك الافراد ٥ اذا اردت جمع الازواج المتوالية مبتدئة من الاثنين نضرب نصف
الزوج الاخير وهو عددها فيما يزيد عليه بواحد ففي جمع الازواج من الاثنين الى العشرين نضرب العشرة
في احد عشر ٦ اذا اردت جمع اعداد مبتدئة من الواحد على النسبة الضعف فانقص من ضعف الاخير واحدا
مثلا اردنا ان نجمع من الواحد الى الثامن فضعفنا مائة وثمانية وعشرين ونقصنا من الحاصل واحدا
بقي مائتان وخمسة وخمسون وهو المط ٧ اذا اردت جمع مضروبات الاعداد المتوالية المبتدئة من
الواحد كل في تاليه اعني الواحد في الاثنين والاثنين في الثلثة والثلثة في الاربعة وهكذا نجمع تلك
الاعداد وننقص من الاخير واحدا ونضرب بعدها في ثلثا الاخير هو المطلوب ٨ اذا اردت جمع
مربعات الاعداد المتوالية المبتدئة من الواحد نجمعها ثم نزيد واحدا على ضعف الاخير ثم نضرب احدهما
في ثلث الاخر فالحاصل هو المط ٩ اذا اردت جمع مكعبات الاعداد المتوالية المبتدئة من الواحد
نضرب مجموعها في نفسه فالحاصل هو المطلوب ١٠ كل عدد ضرب في عدد تارة وقسم عليه اخرى فنسبة
الحاصل الى الخارج بمثابة مربع ذلك العدد وبهذا يسهل طريق تحصيل المربع في كثير من المواضع ١١
زوج الفرد فقط لا يكون مربعا ولا مكعبا ولا مال مال **فائدة** مشهور است كه سي نفر در كشتي
نشسته بودند پانزده نفر از اينها مسلمان بودند و پانزده نفر از كفار بودند انكشتي مشرف بر غرق
شد كشتي كوچكي همراه اينها بود مجموع اينها داخل ان شدند در ميان مسلمان حكيمي بود دانست
كه اين كشتي كوچك سنگين خواهد شد ناچار بايد بعضي را در دريا انداخت تا ديگران داخل شوند
حكيم از مسلمانان با كافران در جاي نشستند بطريقي كه هر گاه نه نفر بشمارند نهم را در دريا اندازند تا
پانزده نفر كفار در دريا انداخته ميشوند بعد از سفينه كشتي گفت تا به نه نفر شمرده نهم را در دريا
انداخت پس مجموع كفار بدريا انداخته شدند طريق نشاندن را نظم كرده اند و ان اين بيت قطعه

فالحاصل هو المط

زمرکان چهار و زهمند و سه پنج دو و دو می با یکعراقی لبنج سه و دو تی یکها دو و دولبل دو
بار و سه زاغ و یکی چو سهیل دو منج دو داغ و یکی صیحه دو د زمرنمر شمرده بر فندهتو بعنی
طریقی تشابه شود که اول چهار مسلمان ایستاده بعد از ان پنج کافر بعد از ان دو مسلمان و بعد از ان یک
کافر بعد از ان سه مسلمان بعد از ان یک کافر بعد از ان یک مسلمان بعد از ان دو کافر بعد از ان دو مسلمان
بعد از ان سه کافر بعد از ان یک مسلمان بعد از ان دو کافر بعد از ان دو مسلمان بعد از ان یک کافر
و باین طریق که تشابه شود چون نهم نهم شمرده شوند نهم نهم یک یک انداخته شود مجموع کفار از کشتی
بدریا انداخته شوند قال الله سبحانه و یخرون للاذقان یبکون و یزیدهم خشوعا قال
فی الکشاف فان قلت ما معنی الخرور للاذقان قلت السقوط علی الوجه وانما ذکر الذقن وهو مجمع اللحیین لان الساجد
اول ما یلقی به الارض من وجهه الذقن انتهی واعترض علیه بان اول ما یلقی الارض هو الجبهة والانف لا الذقن
واجاب عنه فی الکشف بانه اذا ابتدأ الخرور فاقرب الاشیاء من وجهه الی الارض هو الذقن وان کان فی
وهو ابتداء الوضع علی الارض الاقرب هو الجبهة والانف ویمکن ان یقال فی وجه ذکر الذقن انه اراد المبالغة
فی الخضوع فالمراد انهم یعفرون لحاهم علی التراب فی الاذقان کنایة عن هذا او یقال انه لما کان الذقن
ابعد شیء من الوجه الی الارض فی حال السجود کان القصد الی وصول الاذقان الی الارض ابلغ فی الخرور
من القصد الی وصول الجبهة الیها فکانه قال یخرون لاجل وصول الاذقان فضلا عن وصول الجبهة وحاصله
انهم یبالغون فی الخرور ویلصقون بالارض ما یمکن ابعاده الیها من الوجه **فائدة** اعلم ان کلیة
العوالم التی ضبطها اهل العرفان اربع عوالم عالم الجبروت وعالم الملکوت وعالم الغیب وعالم
الشهادة اما عالم الجبروت فهو ما یعبر عنه عن الذات المقدسة وینسب الیها وهو من جبره علی کذا او
اجبره اذا اکرهه او من قولهم نخلة جبارة اذا علت بحیث لا تنالها الایدی لانه تعالی الزم الخلق و
اجبرهم بما حکم به وقضاه او تعالی عن ادراک العقول فلم یبلغ غایته معنا **واما** عالم الملکوت فهو
ما یعبر عنه من صفاته وینقسم الی الملکوت الاعلی وهو ما لا یتعلق منها بالمخلوقات وهی الصفات الحقیقیة
والملکوت الادنی وهو ما یتعلق بها منها وهی من الصفات الاضافیة فالمحیی یقع علی کل جبروتیة لا سبیل
علی الکل فی کل شیء ملکوت یتصرف فیه لکل فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء والیه ترجعون واما
واما عالم الغیب فهو ما کان من المخلوقات غائبا عن احساسنا وعالم الشهادة ما کان منها محسوسا
لنا قیل ان مروان الحمار وهو اخر خلفاء بنی امیة انما لقب بالحمار لان العرب تسمی کل مائة سنة بالحمار
ومن زمن السلطنة معونة الی سلطنة مائة سنة فلذلک قیل له مروان الحمار فالترکیبا ایضا فی الاوصیغ **فائدة**

الی الارض لان الانحطاط اکثر فی وصول الاذقان

لغوية قد ذكر اللغويون في مبدأ اشتقاق اسم الوزارة وجوها منها انه مأخوذ من الوزر الذي هو الملجأ ومنه قوله تعالى كلا لا وزر الى ربك يومئذ المستقر ومنها انه من الازر وهو الظهر لان الملك يتقوى بوزيره ومنها انه من الوزر وهو العبء والثقل ومنه قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك ومنها انه من الوزر الذي هو الاثم لشدة في الوزارة من ارتكاب المأثم روى ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال انا ابن الذبيحين والوجه فيه انه من ولد اسمعيل عليه السلام وهو احد الذبيحين واما الآخر فهو عبد المطلب لم يكن له ولد الا الحرث فنذر لئن ولد له عشرة ثم بلغوا النحر ان يذبح احدهم لله عند الكعبة فلما تموا عشرة اخبرهم بنذره فاطاعوه فكتب كل منهم اسمه في قدح فخرج على عبد الله فاخذ عبد المطلب الشفرة لينحره فقامت قريش من انديتها وقالوا لا تفعل حتى ننظر فيه فانطلقوا به الى عرافة فقال قربوا عشرة من الابل ثم اضربوا عليه وعليها القداح فان خرجت على صاحبكم فزيدوا من الابل حتى يرضى ربكم فقربوا عشرة فخرج على عبد الله ثم زادوا عشرة فخرجت على عبد الله فلم يزالوا يزيدون حتى صارت مائة فخرجت القداح على الابل فنحرت شعر لابي تمام احاولت ارشادي فعقلي مرشدي ام استمت تأديبي فدهري مؤدبي هما اظلما حالي ثمت اجليا ظلاميهما عن وجه امرد اشيب الضمير في هما راجع الى العقل والدهر واراد بحاليه الفقر والغنى والصحة والمرض واليسر والعسر ونحو ذلك واسناد الاظلام الى العقل لان العيش لا يطيب لعاقل العلم وفطنته بكونه مشوبا بالفناء والزوال والى الدهر لكونه عدوا لكل فاضل وقوله اجليا الخ اي كشفا ظلاميهما وصيراني لكثرة التجارب في مقاسات الشدائد شيخا في سن الصبي مجللا للبنات غير منزل عنها ولا متحير فيها فائدة انما سميت الجمعة جمعة لان الله تعالى فرغ فيه من خلق الاشياء فاجتمعت المخلوقات فيه وقيل سميت لاجتماع الناس فيه للصلوة وقيل اول من سماها جمعة الانصار وذلك قبل قدوم النبي صلى الله عليه وآله الى المدينة قيل ان دخول الجمعة فانهم اجتمعوا وقالوا ان لليهود يوم يجتمعون فيه كل سبعة ايام هو السبت وللنصارى يوم الاحد فلنجعل لنا يوما نجتمع فيه فنذكر الله ونشكره فجعلوه يوم الجمعة وكانوا يسمون يوم الجمعة قبل ذلك يوم العروبة فاجتمعوا الى اسعد بن زرارة فصلى بهم يومئذ فذكرهم فسموه يوم الجمعة وقيل اول من سماه جمعة كعب بن لوي لاجتماع الناس فيه اليه وهذا اول من قال الكلمة اما بعد قولهم هذا الامر ما بركت الية الابل اي ما يفاسي له الذل والاصل في هذا المثل ان طريقة العرب انهم يردفون العبد والاسير حتى يجري بهما مركوبهم عجز البعير فائدة لغوية في كتاب ادب الكاتب انه حاجا مخففا والعامة تشدده الرباعية ولا يقال الرباعية وكذا الكراهية والرفاهية وقلت كذا طماعية في معروفك من قبل الدخان والفدم وحاجيا سنا كنا والعامة تحركه يق

في اشياء خفيفة حلقة الباب وحلقة القوم ليس في كلام العرب حلقة بفتح اللام الا حلقة الشعر جمع حالق مثل
كفرة جمع كافر ومما جاء مفتوحا والعامة تكسره الكتان والعنقاء والنيلنجة والدجاج وفص الخاتم ومما جاء
مكسورا والعامة تفتحه الدهليز والانفحة والضفدع ومما جاء مضموما والعامة تفتحه على وجهه الطلاوة
وبناء مجد والجدد بفتح الدال الطرائق قال الله تعالى ومن الجبال جدد بيض ومما جاء مفتوحا والعامة
تضمه الانملة بفتح الميم واحدة الانامل والبعوض ومما جاء مضموما والعامة تكسره المصران جمع مصير
كالجربان جمع جريب ومن كنايات العرب اذا ظهر البياض قل السواد يريدون بالبياض اللبن و
بالسواد التمر ويعنون به اذا اتسع الخصب وكثر اللبن قل التمر في ذلك السنة وبالعكس قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثت الى الاسود والاحمر اي الى العرب والعجم لان الغالب على الوان العرب
الادمة والسمرة والغالب على الوان العجم البياض والحمرة والمراد بالعجم ما عدا العرب وقيل المراد بالاسود
والاحمر الجن والانس فالاسود كناية عن الجن لعدم ظهورهم والاحمر الانس فائدة السبعة تسمية الايام
التي في اخر البرد ايام العجوز لان عجوزا كاهنة في العرب كانت تخبر قومها ببرد يقع وهم لا يعتدون على قولها
حتى جاء البرد واهلك زرعهم وقيل ايام العجوز وقال الزمخشري في كتاب ربيع الابرار انها سميت
بذلك لانها ايام العجز اي ايام اخر البرد وقيل انها سميت بذلك لان عجوزا طلبت من اولادها ان يزوجوها
فشرطوا عليها ان تبرز في المواضع لبال ثم يزوجوها وكانت الوانية في تلك الايام ففعلت فماتت من
البرد فسميت الايام بهذا الاسم قد لقب بعض من الصحابة والتابعين بالقاب لاشتهار طبيعته فمنهم غسيل
الملائكة وهو حنظلة بن ابي عامر الانصاري خرج يوم احد فاصيب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
صاحبكم قد غسلته الملائكة ومنهم قتيل الجن وهو سعد بن عبادة ومنهم ذو الشهادتين وهو خزيمة بن
ثابت الانصاري وهو شهد لرسول الله صلى الله عليه وسلم في قضاء دين اليهود ومنهم ذو العينين وهو
قتادة بن النعمان اصيبت عينه يوم احد فردها رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنهم ذو اليدين وهو عبيدة
بن عمرو الخزاعي كان يعمل بيديه معا ومنهم ذو الثدية كان راس الخوارج كبيرهم وهو من القتلى يوم النهروان
كانت احدى ثدييه مختلجة كالثدي وعليها شعرات ومنهم ذو الثفنات كان يقال ذلك لعلي بن الحسين ع
ولعلي بن عبد الله بن عباس لما على اعضاء السجدات منهما من شبه ثفنات البعير لكثرة السجود ومنهم ذو
السيفين وهو ابو الهيثم بن التيهان لتقلده في الحرب بسيفين ومنهم ذات النطاقين وهي اسماء بنت ابي بكر
لانها شقت نطاقها للسفرة ليلة خرج ابوها والنبي صلى الله عليه وسلم مهاجرا الى المدينة ومنهم سيف الله
وهو علي بن ابي طالب عليه السلام وقد يستعملونه العامة في خالد بن وليد ومنهم مصباح الملائكة وهو عمران من

من كنايات العرب

وسبب تسمية ايام العجوز

في القاب بعض الصحابة

عنها

المحصين ومنهم والعمامة هو ابو احيحة سعيد بن العاص امية كان اذا لبس عمامة لم يلبس قريشي عمامة على لونها

فائدة اعلم ان لعل كلمة ترج وفيها لغات لعل وعل ولغن بالنون وعن ولان بفتح اللام وان ورعن وغن بالغين المعجمة ولعلت بزيادة التاء في اخر لعل وقال الصغاني لعل يكون جر وجر في لغة بني عقيل كما يكون حرف جر في لغة بني هذيل **شعر ابي نواس** افتنا بها يوما ويوما وثالثا ويوم له يوم الترحل خامس قال ابن الاثير في المثل ان مراده من ذلك انهم اقاموا اربعة ايام ثم قال ويا عجبا لمن يأتي بمثل هذا البيت السخيف وقال الصفدي ابو نواس اجل قدرا من ان يأتي بمثل هذه العبارة بغير معنى طائل والظاهر ان مراده ان المقام كان سبعة ايام لانه قال بعده ثالثا ويوم اخر له اليوم الذي رحلنا فيه هاهنا ولا شك ان اليوم الذي رحلوا انما يكون خامسا لليوم الذي بعد الثالث اذا اقاموا بعد الثالث اربعة ايام ولو كانا اربعة ايام لكان يوم الترحل ثانيا لما بعد الثالث **شعر غزلي** يلومني العاذل في حبه وادر شعبان الى رجب وتوضيح ذلك ان العرب كانت تسمي المحرم مؤتمرا وصفر ناجرا وربيع الاول خوانا وربيع الاخر وبصانا وجماد الاولى الحنين وجماد الاخرى الربة ورجب الاصم وشعبان العاذل ورمضان ناتقا وشوال وعلا وذو القعدة هواعا وذو الحجة بركا ومعنى الشعر واضح اي يلومني العاذل في حبه وبارحني بزل حبه شعبان اي العاذل الى رجب اي اصم **فائدة** كان تلامذة افلاطون ثلث فرق وهم الاشراقيون والرواقيون والمشاؤن فالاشراقيون هم الذين جردوا ارواح عقولهم عن النقوش الكونية فاشرقت عليهم لمعات انوار الحكمة من لوح النفس الافلاطونية من غير توسط العبارات وتخلل الاشارات والرواقيون هم الذين كانوا يجلسون في رواق بيته ويقتبسون الحكمة من عباراته واشاراته والمشاؤن هم الذين يمشون في ركابه ويتلقون منه فوائد الحكمة في تلك الحالة وكان ارسطو من هؤلاء وربما يقال المشائين الذين كانوا في ركاب ارسطو لا في ركاب افلاطون **في الحديث** خير الخيل الادهم الارثم الاقرح المحجل طلق اليمين فان لم يكن ادهم فكميت على هذا الشية الادهم الاسود والاقرح الذي في جبهته بياض يقدر الدرهم والارثم ما في شفته العليا وانفه بياض وقوائم الفرس قلما كثر بياضها لا يجاوز الارساغ ولا يجاوز الركبتين والظلوف بضم الظاء المعجمة عدم التحجيل

معمّا باسم مسافر از قلب نام يار اگر شدم دل ز فكر بهده پرداختم مراد از نام آن قلب اسم مسا است هر گاه دل از فكر پرداخته شود يعني كاف از ميان برود فرهيمان چون ترا مسافر جمع شود مسافر حاصل ميشود **معمّا باسم همام** هر خوب شمار كان سپهر ملاحت ماه است مثل ايشان نكار من مراد از ايشان عربي است كه لفظ هم باشد

اللغات في لعل

شعر ابي نواس

شعر غزلي المقام

افلاطون واصحابه

حديث الخيل والمحجل بياض

معمّا

ايضاً

مهم

دعا کرد رمیان هم باشد هما ماحاصل خواهد شد **معما باسم نور دین** انکه هستم خاک در که من بیچاره روز و شب محروم وطنش در میان جا منست نی در درون دل ارکنی معکوس مراد ازنی درون دل نی در درون قلب است و قلب را اینجا مصدر بمعنی مفعول است یعنی نی درون و نی درون مقلوب در نور است

مقلوب

لغز باسم کلنک وشناسی دو مرغ از مرغزاری کرده پرواز بقصد هر دو شان اهنک کردم یکی را پا بریدم کشته بی سر یکی را سر بریدم لنک کردم چون پای شانه سر را ابتدا ازی یعنی لفظ سر را هم شانه میماند پس بی سر میشود و چون سر کلنک را که کاف است ببندازی لفظ لنک باقی میماند **حدیث**

لغز فی اسم کلنک

روی صدوق فی معانی الاخبار باسناده عن عمرو بن سعید عن اسیه قال کنت عند ابی الحسن علیه السلام حیث دخل علیه داود الرقی فقال جعلت فداک ان الناس یقولون اذا مضی للحامل ستة اشهر فقد فرغ الله من خلقه فقال ابو الحسن علیه السلام ادع ولو بشق الصفا فقلت جعلت فداک وای شیء الصفا قال ما یخرج مع الولد فان الله عز و جل یفعل ما یشاء قوله ادع ولو بشق الصفا رد علی قول الناس حیث یقولون ان الله فرغ من خلقه اذا مضی ستة اشهر فلا حاجة الی الدعاء فی تامیل الولد وخروجه حیا سویا فانه سبحانه قد فرغ من خلقه فقال علیه السلام لیس کذلک بل یلزم الدعاء لشق الصفا وخروج الولد منه الذی یکون فی اخر وقت الحمل مقارنا لوضعه **وروی** انه لما نزل قوله تعالی فان مع العسر یسرا ان مع العسر یسرا خرج النبی صلی الله علیه وآله یضحک وهو یقول لن یغلب عسر یسرین وتوضیح ذلک ان العرب اذا ذکرت نکرة ثم اعادتها نکرة مثلها صارت اثنتین کقولک اذا کسبت درهما فانفق درهما فالثانی غیر الاول واذا اعدتها معرفة فهی هی تقول کسبت درهما فانفقت الدرهم فالثانی عین الاول وههنا قال الزجاج انه ذکر العسر مع الالف واللام ثم ثنی ذکره فصار المعنی ان مع العسر یسرین ولبعضهم فی هذا المعنی فلا تیاس اذا اعسرت یوما فقد ایسرت فی دهر طویل فلا تظنن بربک ظن سوء فان الله اولی بالجمیل فان العسر یتبعه یسار وقول الله اصدق کل قیل **فائدة** قد اشتهر فی اسم اخی یوسف ع ابن یامین وهو کما صرح به فی القاموس غلط بل هو بنیامین کاسرافیل **روی فی الکافی** عن ابی عبد الله علیه السلام قال خالطوا الناس فانه ان لم ینفعکم حب علی وفاطمة فی السر لم ینفعکم فی العلانیة المراد بالناس اهل السنة واطلاق الناس علیهم فی الاخبار اکثر من ان یحصی ویمکن توجیه الحدیث بوجهین احدهما ان یکون المعنی خالطوا اهل السنة ولا تعتزلوا عنهم فتهموکم بالاعتزال والتجنب عن علی ع وفاطمة علیهما السلام وبغضهم و کم ولا تظهروا حبهما فانه حبکم ان کان بحیث لم ینفعکم فی السر مع کون الحب سترا مع مخالطة الناس بل امکن زواله بسبب المخالطة لم ینفعکم مثل هذا الحب فی العلانیة ایضا ای لو کان علانیة ایضا بل یجب ان یکون الحب بحیث لا یتفاوت سرا و علانیة فلا تعتزلوا الناس ولا تترکوا

حدیث

في العسر واليسر

اسم اخی یوسف

مخالطة اهل السنة

مخالطتهم لاجل حبّهما وعلى هذا فيكون الظرف متعلقاً بالحبّ وثانيهما ان يكون معنى نفع حبّهما في السرّ عدم
واطاعتهما فان من احبّ احداً اطاعه واتّبع امره وطلبته مقاله وفعاله ويكون المراد انكم تدعون محبّتنا اهل البيت
في الظاهر وهي لا تنفعكم حتّى تنفعوا بحبّنا في السرّ باتّباعنا والانقياد في مخالطة الناس وتحمّل الاذى
عنهم في الله عزّ وجلّ **روي عن امير المؤمنين عليه السلام** انّه قال اخبر تقله قوله اخبر من الخبر
وهو الخبرة بالكسر وهو الاختبار التجربة والامتحان وتقله من قلى يقلى من القلي وهو البغض والهاء للسكت
والمعنى ان اخبرت تبغض فان مع التجربة يظهر ما يكره غالباً وقريب منه ما رواه في الكافي عن ابي عبد الله
عليه السلام قال خالط الناس تخبرهم ومتى تخبرهم تقلهم ونقل عن مأمون الخليفة انه قال لولا انّ عليّاً عليه السلام
قال اخبر تقله لقلنا نحن اقله تخبر والوجه فيه انّ الحبّ يعمي عن رؤية المساوي فالاختبار لا يحصل الا من القلى
والى هذا يشير كلام الشاعر وعين الرضا عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا **روي**
في الكافي عن ابي جعفر عليه السلام قال قال رسول الله صلّى الله عليه وآله من يتفقّد يفقد ومن لا يعدّ الصبر لنوائب
الدهر يعجز ومن قرض الناس قرضوه ومن تركهم لم يتركوه قيل فما اصنع يا رسول الله صلّى الله عليه وآله قال اقرضهم من عرضك
ليوم فقرك قوله من يتفقّد يفقد يعني من يتفقّد احوال الناس ويتعرّفها يفقد الصديق فانّه لا يجد
ما يرضيه لانّ الخير في الناس قليل وقوله عليه السلام اقرضهم من عرضك ليوم فقرك اي اقرضهم من عيبك في ذمّك
يعني من عابك وذمّك فلا يعني من عابك وذمّك فلا تجازه واجعله قرضاً في ذمّته لتستوفيه منه يوم حاجتك في القيمة
روي في الكافي باسناده عن امير المؤمنين عليه السلام انّه يقول اياكم والكذب فان كلّ راج طالب
وكلّ خائف هارب **وفيه اشكال** وفيه انّه ما معنى تعليل الحذر عن الكذب بقوله فانّ كلّ راج طالب
الخ ويمكن توجيهه بوجهين احدهما انه عليه السلام اراد ان لا تكذبوا في ادعائكم الرجاء والخوف من الله تعالى و
ذلك لانّ كلّ راج طالب لما يرجوا ساع في اسبابه وانتم لستم كذلك وكلّ خائف هارب مما يخاف منه مجتنب عما
يقرّبه منه وانتم لستم كذلك وثانيهما انّه عليه السلام حذّر عن الكذب على الله وعلى رسوله صلّى الله عليه وآله وعلى غيرهما وخادع الذي
مع ترك العمل به والرغبة في الصدق بانّ الكذب ينافي الايمان وذلك لانّ الكاذب لم يطلب الثواب من طلب
الثواب فهو ليس براج بحكم المقدمة الاولى ولم يهرب من العقاب فهو ليس بخائف بحكم المقدمة الثانية
ومن انتفى فيه الخوف والرجاء فهو ليس بمؤمن كما هو المقرّر عند اهل الايمان ودلّت عليه الروايات
سؤال ان قيل يمكن رجلان يكون كلّ واحد منهما خال الآخر **الجواب** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج
كلّ واحد من رجلين بنت الآخر فرزق كلّ واحد منهما ابناً فالابنان كلّ منهما خال الآخر س ان قيل يمكن
رجلان يكون كلّ واحد منهما ابن خال الآخر ج قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج كلّ واحد من رجلين باخت

حديث

حديث

حديث في الكذب

اشعار في الخوف

الاخر فولدت كل واحدة منهما ابنا فالابنان كل واحد منهما ابن خال الاخر **سؤال** ان قيل يمكن رجلان
ان يكون كل منهما عم الاخر **الجواب** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج كل واحد من رجلين بام الاخر فولد
كل واحد منهما ابنا فالابنان كل واحد منهما عم الاخر **سؤال** ان قيل يمكن ان يكون رجلان كل واحد
منهما عم ام الاخر **الجواب** قلنا نعم ذلك فيما اذا تزوج كل واحد من الرجلين بنت ابن الاخر فولدت كل
واحدة منهما ابنا فالابنان كل واحد منهما عم ام الاخر **سؤال** ان قيل يمكن رجلان يكون كل واحد منهما
خال ابي الاخر **الجواب** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج كل واحد منهما ابنة فالابنان كل واحد منهما خال
ابي الاخر **حل بيت مشكل** سال راس الجالوت عن مولانا الرضا عليه السلام بان قال انا مولى ما الكفر
وما الايمان وما الكفران وما الجنة والنيران وما الشيطانان اللذان كلاهما المرجوان وقد نطق
كلام الرحمن بما قلت حيث قال في سورة الرحمن الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان
فلما سمع الرضا عليه السلام كلامه لم يجبه جوابا ونكت باصبعه الارض واطرق مليا فلما راى راس الجالوت
سكوته عليه السلام حمله على عجزه وتحيره بعضه بسؤاله وقال يا رئيس المسلمين ما الواحد المتكثر
والمتكثر المتوحد والموجد الموجود لجار الجامع المنافي الزائد فلما سمع الرضا عليه السلام كلامه و
راى جهوله قال اي شيء تقول يا ابن نقول بعينا انتا صرنا نحن نحو هذا
جوابه موجز **واما الجواب المفصل** فقوله ان كنت والحمد لله الباري ان الكفر
كفران كفر بالله وكفر بالشيطان وهما الشيئان المقبولان المردودان احدهما الجنة والاخر النيران
وهما اللذان المتفاقان المختلفان وهما المرجوان ومنه بالرحمن حيث قال مرج البحرين يلتقيان
بينهما برزخ لا يبغيان فبأي آلاء ربكما تكذبان وقولنا من كان تعلم الانسان وبما قلنا ظهر جواب
باقي سؤالاتك والحمد لله الرحمن والصلوة على رسوله المبعوث الى الانس والجان ولعنة على الشيطان
فلما سمع راس الجالوت كلامه بهت وتحير وشهق شهقة وقال اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول
الله وانك ولي الله ووصي رسوله ومعدن علمه حقا حقا **اقول** راس الجالوت اكبر علماء اليهود
كما ان جاثليق اكبر علماء النصارى فيلوح بيانه ان مراده الاصلي ليس السؤال عن نفس هذه الامور بل هو
مقصود بالتبع ومقصوده الاصلي السؤال من وجه اجتماع هذه الامور مع حصول التنافي بينها وساله
في السؤال مسلك الجمل ليحتمل سند لكلام الرحمن بانه تعالى قال في سورة الرحمن التي هي مجمع تعداد
النعم في الاخرة والاولى بعد ذكر نعمة تعليم القرآن خلق الانسان علمه البيان فذلك يقتضي ان يكون
خلق الانسان اعظم النعم وكذلك تعليمه البيان وهو النطق الفصيح المعرب عما في الضمير فذلك يقتضي

رجلان كل واحد منهما بام ام الاخر فولدت كل واحدة منهما

الجزء في العقابية الافعال والاعمال اذ مقابلة تعليم البيان لحلق الانسان يقتضي خلو الضمير في الانسان فاذا كان الضمير مخلوقا لله تعالى واظهاره باللسان والبيان كان بخلقه وتعليمه تعالى فذلك يستلزم ان يكون كل ما يحصل من الضمير والبيان من الله تعالى ومع ذلك عد ذلك من النعماء المرجوة على هذا فلا معنى للكفر والايمان وكذا لا معنى للجنة والنيران وما معنى الكفرين وما معنى الشيطانين المرجوين وكيف يجتمع مرجوبتهما **هذا اخر ما وجد في النسخة** الشريفة ولم يبلغ حديث راس الجالوت وعدم

تمامه اما لحدوث عايقة للمؤلف طاب ثراه او لفقد بعض

الاوراق من النسخة اي نسخة الاصل او

لعدم وفا عمره الشريف باتمامه

والله عالم بحقايق

الامور

ومن ملحقات هذه النسخة الشريفة احتجاج مولانا الرضا عليه السلام مع راس الجالوت

اعلم علما اليهود — اعلم ان هذا الكتاب المستطاب الذي فاق على اقرانه وارتفع عن التعريف واستغنى عن التوصيف من كان فوق محل الشمس منزله فليس يرفعه شيء ولا يضعه اشتمل على جملة وافية من مشكل العلوم وجملة كافية من معضلات الفنون فكم فيه من الفوائد الفرائد والقواعد العوائد من نكات العلوم ونخب الرسوم فلعمري ان ما فيه من الزواهر البواهر ملذ الاسماع ويقر للنواظر من بين نظرائه في كل مسئلة كالبدر بين الانجم الزهر بل نوره غلب الشمسين ضوؤهما فليس مع نوره شمس ولا قمر وكيف لا وهو مصنف صنف العلوم ومدرسها والمقدم في مجامعها ومدارسها علامة زمانه والمجتهد على الاطلاق اعلى الله مقامها ورفع درجاته لكن لما لم يخرج من المسودة تاما وبقي بعض صفحاته على البياض ولم يكمل شرح حديث مناظرة الامام صلوات الله وسلامه عليه مع راس الجالوت تتمة لاتمامه والسعي تمامه خادمه العالم العامل الفاضل الكامل سند الفقهاء ومسند العلماء شيخنا المؤيد ومولانا المسدد الحاج ملا محمد طيب الله ثراه فاكمل بشرح الحديث والحق به شرح خطبة الائمة وهداة الامة امير المؤمنين عليه وعلى اولاده صلوات الله الملك المبين في جوامع التوحيد ليكون بمنزلة الختام للكتاب ليكون ختامه مسكا وفي ذلك فليتنافس المتنافسون ولمثله فليعمل العاملون وشرحه حسب مقتضى الحال والحمد لله العلي المتعال وهو حسبي

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا الخبر مما ضيع بنيانه افاض الله عليه شآبيب غفرانه ولعمري لقد اجاد فيما افاده وكان ذلك

الذي بيّن الله به عباده فكم من سرّ مكنون كشف لثامه فسرّ به قلب كلّ طالب وكم من رحيق مختوم فضّ ختامه
فارتوى منه عين كلّ شارب الآثار درّة مضيئة وما انم معنى حديث الرضا لكنه شمل التوفيق سبيله اذ فقه
البحر العميق الذي عقمت النساء ان يأتين بمثله وما اظلت السماء على نظيره من قبله البحر المواج
اذا تكلم والسراج الوهاج اذا اظلم الجهل وادلهم الطود الباذخ والسماء الشامخ ملاذ الطلاب
وعلم الاعلام ظهير الملة والدين ومبين قوانين الشرع المبين المولى الامجد والامام الاوحد
الحاج ملا محمد الجيلاني الله تعالى حلل النور وسقاه من عين التسلسبيل والكافور حتى افاد واجاد
وبيّن المراد واظهر الكنوز من مطاوي هذا الحديث المرموز على الطالبين بطيب انفاسه كشف القناع عن وجوه
اغراضه فكان الجدير بان يجعل ذلك الشرح متمما لهذا الكتاب لئلا يفرغ الطلاب في حله كل باب والله
الموفق للصواب

قال نور الله مرقده

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله الطاهرين **وبعد** يقول الراجي رحمة ربه الباقي
محمد بن احمد محمد مهدي النراقي ان بعض افاضل الاصدقاء سألني عن بيان معنى هذا الحديث الشريف
الذي هو شبه المرموز سؤالا وجوابا فاجبته مع تشتت البال واختلال الاحوال فلم يسعني رده
قال حفظه الله ايها العالم الرباني والمعارف الصمداني والكاشف عن اسرار كلمات المعصومين صلوات الله
عليهم اجمعين المأمول من الطافه حيا بكم ان تمنوا علينا ببيان معنى هذا الحديث الشريف وشرحه وتبيينه
على وجه التفصيل **وهذه عبارته** سأل رأس الجالوت عن مولانا الرضا عليه السلام فقال يا
مولاي ما الكفر وما الايمان وما الكفران وما الشيطانان اللذان كلاهما رجوان وقد نطق كلام الرحمن
بما قلت في سورة الرحمن حيث قال الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان فلما سمع الرضا
عليه السلام كلامه لم يحر جوابا ونكت باصبعه الارض واطرق مليا فلما رأى رأس الجالوت سكوته عليه السلام
حمله على عجزه وسجيته فتحمس لسؤال اخر **فقال** يا ابن سيد المرسلين ما الواحد المنكّس والمتكثر المتوحد
الموحد الموجد الجاري المنجمد الناقص الزائد **فلما سمع الرضا** عليه السلام ورأى تسويل نفسه
له قال يا ابن ابيه اي شيء تقول وممن تقول ولمن تقول نبأ انت ثم صرنا نحن ههنا جوابه موجز **واما**
الجواب المفصل فقول ان كنت الداري والحمد لله الباري ان الكفر كفران كفر بالله وكفر بالشيطان وهما الشيئان
المتفقان المختلفان وهما المرجوان وقد نطق به القرآن حيث قال مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ
لا يبغيان فبأي آلاء ربكما تكذبان ويعلم قولنا من كان من سنخ الانسان وهما قلنا مظهر جواب

بان سؤ الانك والحمد لله الرحمن والصلوة على رسوله المبعوث الى الانس والجان ولعنة الله على الشيطان
فلما سمع راس الجالوت كلامه قام منتصبا متحيرا وشهق شهقة وقال اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
وانك ولى الله ووصى رسوله ومعلن عليه حقا حقا **اقول** راس الجالوت هو اكبر علماء اليهود كما ان
القسيس والجاثليق والبطريق من رؤساء علماء النصارى واليهود من هاد الرجل اذا تاب ورجع قيل انما لزمهم
هذا الاسم لقول موسى انا هدنا اليك اى رجعنا وتبنا عندك واليهود ادعوا ان الشريعة لا يكون الا
واحدة وهى ابتدأت بموسى وتمت به فلم يكن قبله شريعة الا احكام عقلية واحكام مصلحية كما لم يكن قبل
التورية كتاب انما هو صحف ومواعظ ولا يكون بعده شريعة اخرى لان النسخ فى الاحكام بدا وهو ممتنع
على الله وقد حكى الله عنهم نفى البدا بقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم وتلك الاسئولة
لراس الجالوت مبتنية على مذهب الجبر والاضطرار فى افعال الانسان وغرضه الايراد على اصحاب الشرايع والاديان
فى تميزهم بين الكفر والايمان فى استحقاق الجنة والنار والاجر والعقاب فى الاستعداد على طريق المحاجة بالادلة
الشرعية **قوله** ما الكفر وما الايمان وما الشيطانان اللذان كلاهما المرجوان الاستفهامات مسوقة
للايراد على التفرقة بين الكفر والايمان فى المواخذة والعقاب والاجر والثواب على رايه الفاسد من مجبورية كل
احد على ما عليه من الكفر والايمان فلا يكون بها يستلزم العقاب لا استعلام حقيقة الكفر والايمان لعدم تمشية
لاستشهاده بالاية حيث لم يتفرع على ذلك حكما يستند عليه بها ولا يوافق سياق سؤ الانك واجوبة الامام عنها
الظاهرة فى كون المقصود منها ما قلناه كما سننبه عليه والكفران يحتمل ان يكون عطفا تفسيريا للكفر والايمان
فكان المراد بهما الكفر بالرحمن والكفر بالشيطان والتعبير عنهما ثانيا للاشارة الى ما عبر عنهما بالكفر فى القرآن
كما سننبه عليه وان يكون المراد منهما الكفر بالمعنى المتداول بلحاظ ارباب المذهبين حيث يسمى كل منهما
معتقد الاخر كفرا وان اختص احدهما بهذا الاسم فى نفسه ويحتمل ان يكون المراد كفران النعمة اى مطلق كفرانهما
الموجب للمواخذة على اعتقاد المسلمين والمراد بالشيطان شيطان الجن والنفس الامارة اللذين يستندان
الكفر والضلالة على اغوائهما ووسوستهما فى القلب فى ذكرهما فى توصيفهما بالشيطنة الموجبة للطعن واللعن
عليهما عندهم لنسبة الشرور الى اغوائهما **وقوله** اللذان كلاهما المرجوان اشارة الى ايراد اخر على الطعن
عليهما والاستعاذة منهما وهو ان هذين السببين للكفر اللذين يزعمهما الشيطانين هما من النعما
المرجوة التى من الله بها على عباده فى سورة الرحمن فى قوله خلق الانسان علمه البيان حيث ان الاية فى
مقام الامتنان ودلت على مجبورية الكفر والايمان فيكون سببهما مرجوا ووجه الدلالة ان سبب كل
منهما فى الانسان امران فطرة اقتضائية مستحقة له وعقل يوجب جزم ما فى قوته واستعداده له

الخارج وكلاهما اضطرارى من فعل الله سبحانه دل على الاول قوله تع خلق الانسان اى جعله فما هو مستتر له
مخصوص بصيرة به وعلى الثانى قوله تع علمه البيان اى علمه ما فى فطرته المجبولة عليها من الكفر والايمان و
جعله ظاهرا ومبينا فصار ناطقا به فالاقوال التى تنسب الى النفس الامارة وهو من الفطرة الاصلية و
الجبلية الخلقية وما ينسب الى الشيطان من الوسوسة والاضلال فهو من تعليم الله سبحانه **قوله** فلما سمع
الرضا عليه السلم الى قوله مليا لم يجر من باب الافعال الاجوف الواوى من المحاورة بمعنى المجاوبة لما بينهما
من اجتماع كل من المتحاورين القول ورد الكلام يتحاور الرجلان اذا رد كل منهما على صاحبه ونكت من ينكت
بضم الكاف يفكر ويحدث نفسه ونكت الارض بالقضيب هو ان يخط بها خطا مؤثرا بها كالمفكر المهموم
واطرق اى ارخى عينيه ينظر الى الارض وفى الصحاح عن ابى عبيدة اطرق الرجل اذا سكت فلم يتكلم ومليا اى
طويلا وسكوته عليه السلم اما لاظهار التفكر والتحير عنها ومن استنكارا عليه لمقالته المنافية لجميع الشرايع
حتى دين اليهود الذى هو منهم وبتفسيره الامر الشرعى بخلاف ما اراد الله ولجمعه لها بمرتبة الفاسد او
باب المساكنة عن سؤال الجاهل وحمل سؤاله على انه لا ينبغى ان يعده شيئا فيسأل عنه فاجاب من باب المداراة و
تمكينه على اظهار جميع ما اختلج فى قلبه من الشبهات حتى كان صاحبنا عند الجواب ووقع فى استفادة الحق
او لانه عليه السلم يعلم بالامانة او من حال ذلك اليهودى انه يسأل عنه سؤالا اخر واراد ان يجيب عنهما بجواب
واحد لاظهار العلو وفضله وتعرضا على امتحان تعليمهم ليكونا فى سكانه وانحامه وكان كالاعجاز له
ولتوقير الحكمة كما روى عن مولانا وسيدنا امير المؤمنين عليه السلم انه سئل عن مسئلة فتراخى فى الجواب فاجاب
بعد التامل وقيل له فى ذلك فقال توقير الحكمة **قوله** فلما راى راس الجالوت سكوته ع حمل على عجزه وتحقيق
نفسه لسؤال الاخر العى خلاف البيان وقد عى فى خلقه فهو عيى على فعيل وفى هذا الكلام ايضا اشارة الى ان غرض
اليهودى من الاستفهام مجرد المحاجة لا استفادة الحق **قوله** فقال يا رئيس المسلمين ما الواحد المنكثر
والمنكثر المتوحد والموحد الموجد الحاجر المبهم والناقص الزايد تلك الاستفهامات مبنية ايضا على الانكار
على التميز بين الكفر والايمان واستحقاق الثواب والعقاب فى الجزاء كما يشير اليه كلام الامام ع فى اخر
الجواب بقوله ع وبما قلنا يظهر جوابنا فى سؤالك فانه ظاهر فى كونه مدعاه فى سؤالاته واحدا او
انما اوردها تاتيا بنا شبه العاز واحجية اعتراضا على المذهب الحق باستلزامه الحكم بالمنافيين ونظرا
نظر الى كونهما واحدا بزعمه فى الاضطراب وعدم القدرة على خلافه فاتلبس به وكيف يحكم بتكثرهما
باعتبار اختلاف الاجزاء والى كونهما متكثرا باعتبار اصل الجنس فلا يتحدان فيهما بالنسبة الى كل انسان وكيف
يحكم بتوحدهما فى اصل الجنس والقدرة عليهما والى كون كل منهما موجدا بالفتح لغيره نفسه وهو الدليل وكيف

يكون موجداً له ومختاراً فيه والى كونه محجوباً عنه بالفطرة والمشية السابقة الالهية يكون واقفاً ومتحيّراً متوقفاً على احيان العبد وانجرائه والى كونه ناقصاً هو على ما خلق عليه من القصور فكيف يمكن الزيادة والتكميل **قوله** فلما سمع الرضا عليه السلم الى قوله ع هذا جواب موجز تسويل النفس بين بينها وبينا اصله بين والالف حصل من اشباع الفتحة يقال بينا وبينما بزيادة كلمة ما والمعنى واحد تقول بينا نحن نرقبه اتانا تقديره بين اوقات رقبتنا اتانا وفي النهاية بينا وبينما ظرفان بمعنى المفاجأة مضافا الى الجملة يحتاجان الى جواب يتم به المعنى وهذا الجواب الموجز حاصله اخذه بالجهل فان الغرض الاصلي للراس الجالوت من المخاصمة مع الامام ع بالاحتجاج على مطلبه الفاسد بالاية الشريفة فاثبت عليه عدم طريقه الى فهم معنى الاية بوجه لطيف وطريق حسن وهو ان فهم الغائب عن محضر الخطاب معنى الخطاب المتوجه الى غيره باحد الطرق الثلثة اما بكونه من اهل بيت الخطاب المطلعين على القرائن المنفصلة والشواهد الحالية والاشارات الخفية والتنبيهات الشفاهية بنشوه في ذريتهم واستحضاره ما لديهم واستماعه منهم واستيمانه لاسرارهم او باستفادة من لفظ الخطاب بالطريق المقرر في العرف واللغة او باستعلامه من احد المخاطبين بلا واسطة معتبرة وبيّن الامام ع على نفي الثلثة بالنسبة اليه فنسبه اولا بانه ليس من ادار بيتها على انه غير منتسب الى من خوطب به بل فيه اشعار بانه غير معروف فضلا عن ذلك النسبة الجليلة فليس من اهل بيت الوحي وورثة علم القرآن حتى كان مطلعا على معانيه واسراره وتنزيله وتأويله واشاره ع ثانيا بقوله ثانيا اي شيء تقول الى ان لفظ الاية ليس نصا ولا ظاهرا بمقتضى القوانين الوضعية فيما حمله عليه فلا يشبه كلامه كلام اهل المحاورة والمجاورة ولا هو سنخ الكلام بل هو من باب التعنت والتشهي ووجهه ان خلق الانسان لا يدل على كونه مخلوقا على الاضطرار في افعاله وتعليم البيان لا يدل على تعليم كل احد ما اعتقده من الكفر والايمان والتزامه بشيء من الدلالات المعتبرة بل معناه الظاهر المطابق للمتفاهم منه عرفا ولغة والمطابق لمحكمات اخر منها الاية الاتية التي استشهد بها الامام ع انه تع خلق الانسان على وجه يقبل التعليم وعلمه ما يفصل ويبين كل شيء فانه خلق الانسان وسوى نفسه فالهمها فجورها وتقويها وهداه النجدين سبيل الخير وسبيل الشر فمن يحيى حي عن بينة ومن هلك هلك عن بينة وهما من اجل نعماء الله سبحانه للانسان فلا يسئلونه جبرا ولا اكراها اذا رشاد السبيل واراءة طريق الخير والشر ليس معنى الزامه والاكراه عليه ويمكن ان يكون المراد بالبيان الحقائق الايمانية الحقة وما يتبعها من العلوم الدينية وبتعليمها اعطاء اسباب حصولها من نصب دلائل الربوبية وايجاد المشاعر الادراكية بان ركب في عقولهم ما يدعوهم الى الاقرار بالعقائد الايمانية وهو الفطرة التي فطر الناس عليها و

من عليهم بها فمن عمي وكفر فقد غشيها وعليها ستر بسوء اختياره من التمادي في الغفلة واتباع الشهوات
ويشير الى هذا قوله سبحانه وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي اٰدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَاَشْهَدَهُمْ عَلٰى اَنْفُسِهِمْ
اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلٰى شَهِدْنَا اَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيٰمَةِ اِنَّا كُنَّا عَنْ هٰذَا غٰافِلِينَ يعني شرحنا لهم من
اصلاب معانيها الاصلية ومبانيها العقلانية ونصبنا لهم دلائل الربوبية واعطاهم القوى الادراكية
والمشاعر العقلية الداعية الى الاقرار بها وصدقت بها اذ واهم شهود ويسمعون بها الخطاب بالست
بربكم كما يسمعون الخطاب في الدنيا بالقوى البدنية وقالوا بالسنة تلك العقول بلى انت ربنا وهذا الاشهاد
من جهة كراهة ان يقول الجاحدون يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين دلتنا الاية على اقرار الجميع بامضاء
فطرهم الاصلية بالربوبية وعلى امكان خروجها عنها بالغفلة ربيته ثالثا بقوله ع ومن يقول على كون
ما فهمته من الاية منقولا عن الله المنزل للقران ولا عن ملته المنزل عليه ولا عن اوصيائه وامنائه بل خلافه ثابت منهم
ثم اشار بقوله ع ولمن تقول بانك مع فضولك وسوء فهمك وعدم استنادك ما فهمته الى سند يحتاج بعد على
مع ما لك من معرفة معاني القران بجميع طرقها فاني ابن رسول الله صلى الله عليه وآله المخاطب بالقران ومنبئا
ومن اهل بيت النبوة والرسالة وخليفته بالحق ومخزن علمه ومستودع سره ونحن اهل القران واهل
المعرفة بتفسيره وتاويله وظاهره وباطنه باعز وجل فضلا لنا على جميعنا واعطانا علومه في المهد
وكهلا كفضل الكون الى الكرمان ثم اكد ذلك بقوله ع أنتا ستصيرنا نحن نحن على طريق الاستفهام
الانكاري بحذف الاداة تنبيها على سره بان علمهم ليس بمكتسب يعني هل صرنا نحن متلبسين بما
نحن فيه من الصفات الكاملة والعلوم الفاضلة الموجودة فينا المشهورة الغنية عن البيان المستغنية
عن التبيان في زمان تصيرورتك متلبسا بما لك من كمال الا انك لست كاملا بل انا اكتسبناها بتقليد ارضية
عن ليدو نحن على ما نحن فيه من بدو ولدنا بل نحن قبل خلق الارواح في الابدان وكان جدنا صلى الله عليه وآله
نبيا وادم بين الماء والطين ونحن ابوان المحدثون عليه السابقون السابقون ونحن المقربون حملة القران
واهل الذكر واولوا الامر فليس لك ان تقول تطويك للكلام الرحمن مع انك لم تفهم معناه وعبر عن نفسه
الشريفة بلفظ الجمع تنبيها على ان تلك الرتبة الكاملة الاولية والولاية الكلية السابقة مشتركة بينه وبين
ابائه العظام ونحن نور واحد من اصل فارد **قوله عليه السلام** ١٠ واما الجواب المفصل فاقول ان كنت
الداري والحمد لله تبارك الى بوطي وهما المرجوان لما التجم اليهود في الجواب الموجز بعد ورود ايراده بالاية
هذه ثانيا في الحديث المفصل الى حقيقة لا اخرج معنى الاية وتطبيق اصل المسئلة وحيث ان من شرط
تاثير الحق في قلب السامع والتهيؤ للديانة وترك المجاجة شرط عليه ان يكون من اهل الديانة والفهم بدءا

بحمد الله الباري لكونه اول كلامه رداً على شبهة السائل لان كلمة الحمد تستعمل عرفاً في الالسنة والاستماع لكونه
على استحقاقه تعالى للحمد كله وتوصيفه بالباري مشعر بالعلية تنبيهاً بان خلقه تعالى خصوصاً خلقة الاشياء التي
منها خلق الانسان محمود وخير محض فلا يصدر عنه الشر ولا يظلم ولا يجور في الجزاء افتوهم كونه شراً كما وقع
للسائل في خلقة الكفر خطاء في الفكر الغامر وان كان كذا في الفكر القاصر كما قال العارف الشيرازي
پير ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت   آفرين بر نظر پاك خطا پوشش باد **قوله** الكفر كفران جواب عن سؤاله
عن كفرين وهما المشار اليهما بقوله تعالى والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت **وقوله** فمن يكفر بالطاغوت
وفي توصيفهما في الجواب بأوصاف واحدة تنبيه على عدم استلزام موافقة نوعين مختلفين في الجنس اتحادهما
واتفاقهما في تمام الحقيقة دفعاً لاستبعاد السائل عن اجتماع المتخالفين في صدقهما على ماهية واحدة نوعاً
وهما الشيئان المقبولان المردودان ويحتمل ان يكون المذكور في الرواية السيئان بالسين المهملة والمقصود
واحد يعني هما متماثلان من جهة الاختيار وعدم الاكراه والاجبار والقبول والرد لهما موكول الى ارادة الانسان
واختياره والمراد انهما مختلفان باعتبار المقبولية والمردودية بالنسبة الى المتصفين بهما فالكفر بالله مقبول
لاولياء الطاغوت والكفر بالطاغوت مقبول لاولياء الله وكذا الرد في العكس **وقوله** لاحدهما الجنة
وللآخر النار اشارة الى ان الاختلاف في الرد والقبول المنبعث عن عدم الاجبار موجب لاستحقاق الجنة والنار
كما ورد في الاخبار ومن هنا ايضاً يظهر ايضاً معنى قوله وهما الشيئان المتفقان المختلفان اي متفقان في عدم
الاجبار وصلاحيتهما للصدور عن الانسان ومختلفان في الثواب والعقاب في تعلق الارادة بفعلهما
بهما واللام للعهد بما في السؤال المذكور بالصفات المتقابلة ولعله سقط ضمير الموصول عن القلم **قوله**
وهما المرجوان ونصبه الرحمن الى قوله تكذبان جواب عن الشيطانين في السؤال وهذا شروع في بيان معنى
الآية على وجه يتبين منه حقيقة اصل المسئلة فقال الشيئان المرجوان في الآية هما الكفر والايمان فانهما
باعتبار خلق القدرة عليهما المفهوم من قوله تعالى خلق الانسان نعمة وباعتبار هداية الله سبحانه الى سبيل الخير
منهما المدلول عليه بقوله تعالى علمه البيان نعمة اخرى ثم ذكر الآية الشريفة استشهاداً لما افاد تنبيهاً على
كونه تفصيلاً لمعنى الآية الاولى والمراد امتزاج بحر الخير والشر باعتبار اجتماع دواعيهما في فطرة الانسان
وآثارهما وهي ضميرهما في قلبه كما ورد كل ذلك في معتبرة الاخبار وهذان البحران احدهما بحر اجاج و
الآخر عذب فرات والاول وان كان ممنوعاً عن التناول كما ان البحر الاجاج ممنوع عن الشرب في الاستعمال
الا انه يحصل به الامتحان ولزوم امكان مدافعة الشيطان في تسويله في الجنان وتزيينه في النظر القاصر
ومنه يخرج لآلي السعادات الابدية الحاصلة من المجاهدة كما يخرج اللئالي من البحر الاجاج وهما يلتقيان

في فطرة الانسان وضميره ولكن بينهما فاجزم العقل والاخبار الكذ وهبه الله تعالى بالمنفصل للانسان فمجرد كونهما مخلوقين ملتفين للانسان بحيث لا يحمل احدهما على الآخر وتداخلهما وبهذا يتبين معنى الاية الشريفة ايضا على وجه لا يستلزم نقضا شرعيا قوله عليه السلام بعد ذلك اشارة الى دليل الاصل المسئلة اعني كون فعل الانسان بحسب دينه واختياره بيانه واوضح الادلة واتمها واخصرها وابعدها عن النقض والايراد وهو الشهود والوجدان بقوله ع ويعلم قولنا من كان سنخ الانسان والسنخ بمعنى الاصل يعني لم يخرج عن فطرته الاصلية الجبلية الانسانية الى السجية الشيطانية وقوله عليه السلام وبما قلنا يظهر جواب جميع سؤالات اي التي ذكرها ثانيا بقوله ما الواحد المتكثر الخ وعرفت ان المقصود منها واحد ويكفيها جواب واحد قوله ع والحمد لله الرحمن المنان الحديث شكر لله على الزام الخصم وتبكيته وذكر الرحمن للاشارة الى رحمته العامة الدالة عليه الاية الشريفة السابقة التي عرفت شموله للمؤمن والكافر في خلقهما والتنبيه على كونه وجه تصدير السورة باسم الرحمن والصلوة والتحية [illegible] الراس [illegible] بالتوسل بالرسول

صلى الله عليه وآله المبعوث الى الثقلين للهداية اتماما للحجة

والاستعاذة عن الشيطان الملعون [illegible]

للغواية بكميل [illegible] الامتحان

الحمد لله اولا وآخرا

الحمد لله والصلوة على خير الانام وعلى آله الغر الكرام وعلى التابعين الذين هدوا

الى الطريق الصحيح وبعد لقد وفقنا الله تعالى

لطبع هذه النسخة الشريفة بعون الله

الملك المنان [illegible]

الحاج الشيخ [illegible]

[illegible]

ادام الله [illegible]

كلام علي كلام الهدى   وما قاله المرتضى مرتضى

هو

ومن افاداته قدس الله روحه ما افاده في شرح خطبة مولانا رئيس الموحدين وسيد الوصيين صلوات الله وسلامه عليه حيث قال قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم

في شرح خطبة مولانا امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام في جوامع التوحيد رواها ثقة الاسلام في الكافي مسندا عن مولانا جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام ان امير المؤمنين عليه السلام استنهض الناس في حرب معوية في المرة الثانية فلما حشد الناس قام خطيبا اى طلب قتالهم في حرب معوية بن حرب فحثهم في التعاون فقاموا مسرعين مجتمعين **فقال** صلوات الله وسلامه عليه وعلى اولاده الطيبين الحمد لله الواحد الاحد الصمد المتفرد الذي ما من شيء كان وما من شيء خلق ما كان قدرة بان بها من الاشياء وبانت الاشياء منه فليست له صفة تنال ولا حد تضرب له فيه الامثال كلّ دون صفاته تحبير اللغات وضلّ هنالك تصاريف الصفات وحار في ملكوته عميقات مذاهب التفكير وانقطع دون الرسوخ في علمه جوامع التفسير وحال دون غيبه المكنون حجب من الغيوب تاهت في ادنى ادانيها طامحات العقول في لطيفات الامور فتبارك الله الذي لا يبلغه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن وتعالى الذي ليس له وقت معدود ولا اجل ممدود ولا نعت محدود وسبحان الذي ليس له اول مبتدا ولا غاية منتهى ولا آخر يفنى سبحانه هو كما وصف نفسه والواصفون لا يبلغون نعته حدّ الاشياء كلها عند صفته بانته لها من شبهه وابانه له من شبهها فلم يحلل فيها فيقال هو فيها كائن ولم ينأ عنها فيقال هو منها بائن ولم يخل منها فيقال له اين لكنه سبحانه احاط بها علمه واتقنها

ومنقذ واحصائها حفظها لم يعزب عنه خفيات غيوب الهوى ولا غوامض مكنون ظلم الدجى ولا ما في السموات العلى الى الارضين السفلى لكل شيء منها حافظ ورقيب وكل شيء منها بشيء محيط والمحيط بما احاط منها الواحد الاحد الصمد الذي لا تغيره صروف الزمان ولا يتكاءده صنع شيء كان انما قال لما شاء كن فكان ابتدع ما خلق بلا مثال سبق ولا تعب ولا نصب وكل صانع شيء فمن شيء صنع والله لا من شيء صنع ما خلق وكل عالم فمن بعد جهل يعلم والله لم يجهل ولم يتعلم احاط بالاشياء علما قبل كونها فلم يزدد بكونها علما علمه بها قبل ان يكونها كعلمه بها بعد تكوينها لم يكونها لتشديد سلطان ولا خوف من زوال ولا نقصان ولا استعانة على ضد مناو ولا ند مكاثر ولا شريك مكابر لكن خلائق مربوبون وعباد داخرون فسبحان الذي لا يؤوده خلق ما ابتدأ ولا تدبير ما برأ ولا من عجز ولا من فترة بما خلق اكتفى علم ما خلق وخلق ما علم لا بالتفكير في علم حادث اصاب ما خلق ولا شبهة دخلت عليه فيما لم يخلق لكن قضاء مبرم وعلم محكم وامر متقن توحد بالربوبية وخص نفسه بالوحدانية واستخلص المجد والثناء وتفرد بالتوحيد والمجد والسناء وتوحد بالتحميد وتمجد بالتمجيد وعلا عن اتخاذ الابناء وتطهر وتقدس عن ملامسة النساء وعز وجل عن مجاورة الشركاء فليس له فيما خلق ضد ولا له فيما ملك ند ولم يشرك في ملكه احد الواحد الاحد الصمد المبيد للابد والوارث للامد الذي لم يزل ولا يزال وحدانيا ازليا قبل بدء الدهور وبعد صروف الامور الذي لا يبيد ولا ينفد بذلك اصف ربي فلا اله الا الله من عظيم ما اعظمه ومن جليل ما اجله ومن عزيز ما اعزه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا انتهى كلامه الشريف الذي هو تحت كلام الخالق وفوق كلام المخلوق وهذه الخطبة من افاضل الخطب المشهورات مشتملة على حقايق التوحيد وغوامض معارف التمجيد متضمنة لابطال شبهات المشبهين واوهام الملحدين وانا اشرح بعض ما يستفاد منها من كنوز المعارف ورموز اللطائف وان كنت كما قيل ابن الثريا من زبد المنى

فاقول قال عظم من قائل الحمد لله صدر صلوات الله عليه كلامه بحمد الله تعالى مصدرا باللام الجنس الدال بعمومه على جميع المحامد كالذات المتجلي بصفاته العليا في الامكان وشموله عواطف نعمائه وسعة رحمته التي ملأت جميع الاركان فلا يعزب شيء وبعظمته التي لا يخرج عن سلطانه نوره فبدا لواسطة ابوا يرجع اليه كل شرف وحمد بيننا انه الفرق بين الحمد والشكر عموم الاول بالنسبة الى النعمة وغيرها واختصاص الثاني بالاول وعموم الثاني بالنسبة الى القلب واللسان واختصاص الاول بالثاني ولفظة الله علم للذات الاحدية وعلى انها باكلها الذاتي مبدأ الصفات الالهية والنعوت الازلية في رتبة الوحدانية ولا ينافي كونه علما للذات الاتصاف الى اسمائها الصفات كما يستفاد من بعض الروايات وكونه الاسم الاعظم وهو في رتبة الواحدية كما في بعضها قال عليه السلام الواحد الاحد الصمد المتفرد اقول هذه الاسماء المقدسة

الاربعة يشير الى المراتب الاربعة للتوحيد فالاحد الى التوحيد الذاتي والواحد الى التوحيد الصفاتي
وتقديمه على الاول مع تأخره عنه في الرتبة لكون صفاته معرفة لذاته تعريفا كشفيا كما في تقديم الله على احد
في قوله تعالى قل هو الله احد فان لفظ الله اشارة الى الرتبة الالوهية الواحدية وهي رتبة الصفات والاحد
الى الرتبة الاحدية الذاتية والصمد الى التوحيد الافعالي والمتفرد الى التوحيد الالوهي ونحن نذكر بعض
تلك المراتب في مقامات اربعة **المقام الاول** في التوحيد الذاتي وهو تمحيض الحق تعالى في رتبة
ذاته المقدسة عن شوائب التركيب والكثرة فلا يتجزى بالابعاض ولا يتكيف بالاعراض ولا تعتريه الزوايا و
الاعراض ولا يتعين بالحدود ولا يتشخص بالقيود فلا يسعه اسم ولا رسم ولا جهة ولا كيف ولا وصف ولا جنس
وفي كلام له عليه السلام الممتنع عن الصفات ذاته حيث لا كثرة فيه فهو منزه عن شائبة معنى غير صرف الوجود
البات **مسئلة** تستقر انه سبحانه بحكم المبدئية الاولية لكل ما في الامكان لا يسبقه شئ يقتضي
وجوده فوجوده واجب لذاته ليس للاعتبار الذاتي نظرا الى استحالة انفكاك الشئ عن نفسه وامكان انفكاكه
ما عن الغير بعد انتفاء العلة وهذا الامر يعم الوجود والماهية فان الماهية نفسها هو بها واجبة فهو الله تعالى غير
الوجود لا يصحبه في القدم غيره لان الوجود بنفسه واجب الوجود ويمتنع مشاركة غيره معه في الوجوب لان غيره
غير واجب لنفسه بل للموجود وهو سابق عليه بل لا ثاني للوحدة الصرفة ايضا لانه اذا كان مركبا فغيره وجوده
ان كان محضا ليس فليس بشئ ولا اليه اشارة وحوالة ولا حقيقة له ولا اصالة فليس يتصف بالجزئية التي هي
الامور الوجودية وان كان مفهوما ذهنيا فقد ... ذا حقيقة بالوجود فلا يشاركه في القدم
بل هو مخلوق ولا يجرى عليه ان كان وجودا آخر صرف الشئ لا يتكثر ومحض الشئ لا يتكرر فالكثرات عائدة
الى ملك القديم لا شريك له والله عز اسمه بسيط الحقيقة احدي الهوية وهذا الكينونة منزه عن الظهور و
والبطون فضلت هنالك الاشارات وانقطعت دونه العبارات ليس كمثله شئ وقل هو الله احد تعريفا
عرفانية **الاول** اذا عرفنا انه تعالى لا حد له ولا كيف ولا جهة بل هو صرف حقيقة التحصل نظرا
الى امتناع دركه بكنهه والاحاطة اذ عرفنا المعرفة بحصولها بالحدود والكيفيات فهو محجوب عن كل خاطر
وناظر قال مولانا الصادق عليه السلام كلما ميزتموه باوهامكم فهو مخلوق مردود اليكم وفي المروي
عن مولانا امير المؤمنين صلوات الله عليه انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله السبيل اليه مسدود
الطلب مردود وعن مولانا الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه وللعقل القاطع بوجوده وجهته
اخر لامتناع الوصول الى دركه فهو يتيقن منه بوجود الاشياء واستمدادها كل شئ في كل آن في وجوده عنه
فليس لشئ وجود مستقر ... لذلك ان معرفة الشئ لا تحصل الا بحصول صورة المعلوم عند

العالم وعلمنا انه صرف الوجود الخارجي فلا صورة له منطبعة في الجنان او يحيطون به علما لعالمه وهو محال
اذ لا شيء معه ازلا وابدا وهو معه لان الاثر المتقوم بالمؤثر كل آن له وجود جديد كشعاع الشمس القائم
بنورها فلو كان مع المؤثر كان يحصل القوام مستقرا حين ما كان علة اذ المعية تقتضي الاستقلال
في الوجود وهو من المستحيل الا ان رتبة وجوده دون رتبة المؤثر فلا يصل اليه ابدا ولا وجود له في رتبة
المؤثر حتى يعرفه وهو في كل آن في الهلاك والبوار وبذلك يمكن تفسير قوله سبحانه كل شيء هالك الا
وجهه بارادة نعم الهلاك بصيغة الفاعل الدال على الدوام والثبوت دون المستقبل واما المؤثر فلكون
الاثر ظهوره ومن شؤونه وباقيا ببقائه فلا ينقطع عنه وهو محيط بآثاره بنفسه وظهوره لها انه لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار **الثاني** واذ لا يسع شيء من الاشياء في الحضرة الاحدية فهو وحده
والمعبودات فلا يدخل في عداد الاعداد في مقابلتها بل كلها مستهلكات عنده ووحدته غير عددية بل
هي وحدة محيطة سرمدية لان الواحد العددي ما يتكثر بتعدده ويمتنع ان يكون معه في رتبته شيء ثان
في العدد وهو المنقول عن بعض الحكماء الالهيين مثل فيثاغورس المتاله تلميذ سليمان النبي ع وغيره وانه
لا ثاني له في خدائه بل هو محيط بكل شيء بظاهره وباطنه وملكه وملكوته فالوحدة العددية فلا تحاط
بها وهو حاو لها والمكونات بجميعها قضها وقضيضها اوجها وحضيضها كلها متأخر عن رتبة ذاته
نعم ليس معه **قال** مولانا الرضا عليه السلام هو بلا واحد ليس معه شيء ولا يزال كان فلا يبقى هنا واحد
وهذا واحد في رتبة ذاته وتقريبا للمثال لذلك فقدرة السلطان وقدرة اعوانه وامرائه وولاته وحكامه
منزلة على قدرة رئيس العزيز فان هذه كلها شؤون قدرته ومظاهرها وقائمة بها ومستهلكة لديها ولا
شيء منها في رتبته حقيقتها وهي محيطة بها احاطة قيومية بحيث لو انتفت انتفى الجميع لا عكس فلا يعتبر بها
حتى يعد قدرته واحدة وقدرة خدامه واحدة ثانيها الا ما انفردت بانتفائها ولا هي عينها والآثار المترتبة
على قدرة الاتباع ينتهي الى قدرة السلطان حقيقة وهي آثارها في الوجود ومع ذلك شرها وقبحها يرجع الى
حقايق انفسهم لا الى السلطان وظلمهم تعذيبهم بها وكذا احسانها ولا يحتاج كون تلك القدرة مظهرا من حيث
هي كمالا وشرفا وقس على ذلك سلطان الحق بالنسبة الى مخلوقاته **الثالث** واذ علمنا ان الواجب لذاته
في الوجوب ليس الا نفس الوجود فلا شريك له في الوجوب والازلية والغنى المطلق لما ذكر ان محض الشيء لا يتكرر
ومحض الوحدة لا يتكثر شهد الله انه لا اله الا هو **الرابع** وحيث علمنا انه صرف الوحدة من غير
حد ونعت وجهة فلا نسبة له سبحانه بنفسه بين خلقه مثل نسبة الممكنات بعضها مع بعض فلا يشابه شيئا
ولا يماثله ولا يجانسه لا يوافقه ولا يخالفه ولا يساويه ولا يباينه بينونة تنفصل عنه ولا ينفصل عنه ولا يتفاوت

ولا يدخل في شيء ولا يخرج عنه ولا معيّة لا عليّة لا اليه ولا منه وَلَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً اَحَدٌ
كل ذلك لانه غرضنا بعض الممكنات وتسبب بعضهم الى بعض وتوابع الحدود والمهيّات والله تعالى فاعلها و
جاعلها ولا يجري عليه لا يوصف لا يضاهي شيئا الا ان الشيء يعلله المتقوم به واليه يشير كلام مولانا
امير المؤمنين عليه السلام الاول وان محمدا يفنيها والالات تشير الى نظائرها اعرفوا الله بالله انى يحد
الخلق وخالقها **وقال عليه السلام** داخل في الاشياء لا كدخول شيء في شيء وخارج في الاشياء لا كخروج
شيء عن شيء مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة قريب في علوه وبعيد في دنوه انتهى وهو كما قال
مولانا الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ **الخامس**
انه تعالى منزه عن التنزيه حقيقة كما هو منزه عن التشبيه لان سلب الشيء عن شيء يستلزم تصور النسبة
الحكمية وهي فرع امكانها ثم الحكم بالسلب حيث يمتنع النسبة فلا يتصور فالصفات السلبية له عز وجل ترجع
الى صور من التحليل الى سلب النسبة على قياس الحكم بامتناع اجتماع النقيضين وهو يتصور النقيضين
بشخصهما واجتماع الشيئين بمفهومه الكلي ثم الحكم بارتفاع تلك النسبة بينهما سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ
السادس يمتنع في حقه سبحانه مطلق الفقر والحاجة لا النفسية لانه مناقض لخلوص كينونته وفقه وجلاء
ابنيته واجب بحقيقته هو بنيته ولا الفعلية لانه مبدأ الكل ولا يخرج عن سلطانه شيء ولا يعزب عنه مثقال ذرة
في السموات ولا الارض والحاجة الى الواسطة التي هي في قبضته قدرته في خلق الاشياء راجعة الى المخلوق
في قابليته لاستفاضة الوجود منه سبحانه على النسبة التي قدرها في الاشياء وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ
السابع يجل ذاته المقدسة عن حلول العوارض الجسمانية وعروض الحالات النفسانية والكيفيات المتجددة
اذ ليس معه شيء لم يكن ولا يكون ابدا ولا يستلزم التركيب من جهتي الفعل والقبول وتغيرها بتجدد
المتعاقبات من قوتي الدفع والجمع **وفي كلام الرضا** عليه السلام فاعلمنا ليس معه شيء ازلا
وابدا كما تقدم ونسبة الرضا والغضب والكراهة والحب والبغض وامثالها اليه سبحانه باعتبار الغايات
دون المبادي والاثار دون المعاني كما في المروي عن توحيد الصدوق ره من ارجاع امثال ذلك بجعل
رضاهم رضا نفسه وسخطهم سخط نفسه لانه تعالى جعلهم الادلاء نفسه وسنته على خلقه بيان لذلك اِنَّ
الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ اِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ اَطَاعَ اللهَ **المقام الثاني**
في التوحيد الصفاتي الذي يشير اليه في اسم التوحيد هو في ذاتيته صفاته تعالى والمراد منه
نفي التكثر فيها بحسب الحقيقة وكونها حقيقة واحدة هي عين الذات الاحدية وتكثرها باختلاف المعاني
والمفاهيم المقصودة منها في الكتاب والسنة بحسب ظهور كمال الذات وتجلي نورها في الحدوث على

في توحيد الصفات

حسبتهم العقول والمشاعر من ملاحظة آثار فعله تعالى من غير تكثّرها في صقع الذات واقترانها بها
والموجب لهذا النفي والاثبات ملاحظة امور ثلاثة قطعيّة **الاوّل** وحدة الذات وتعاليها عن تكثّر
مبادي الصفات فيها كما تقدّم بيانه والى ذلك اشار مولانا امير المؤمنين عليه السلام التوحيد نفي الصفات
عنه بشهادة كل صفة انها غير الموصوف بالاقتران وشهادة الاقتران بالحدوث الممتنع من الحدث الثاني
صدق اثبات تلك الصفات بمعانيها المتكثرة ومفاهيمها المختلفة على الله سبحانه فلزمنا القول بكونها
على معنى اثباتها له بحسب تجلّي نوره في رتبة الالوهية المسمّاة بالواحدية في الحدوث على كينونة مرايا العقول
والمشاعر حيث نشاهد آثار تلك الصفات في الآفاق وفي انفسنا حيث وجدناها على صنع محكم وخلق
متقن لا يصدر الا عن حيّ قيّوم قادر عالم حكيم ذي رحمة واسعة غامرة وفيض كامل وغير ذلك من معاني
الصفات الدالّة عليها وكان الموجودات واعيان المكوّنات ولطائف الحكم ودقائق المصالح في المصنوعات
مضافا الى ما نطق به كتاب الله العزيز وكلمات رسله وحججه وهداة خلقه من توصيفه تعالى بتلك الصفات
العليا والاسماء الحسنى بمعانيها المتكثرة الغير المترادفة وبالجملة بملاحظة هذين الامرين القطعيين يجب
الاذعان بنفي الصفات باعتبار الذات واثباتها باعتبار فعله وتجلّي نوره بكمالاته في الحدوث لصدق
الاول انّه هو مظهر صفاته واسمائه **الثالث** توصيف الذات مع تقدّسها عن اقتران كثرات الصفات
باعتبار فعلها المتكثّر باختلاف الآثار والمفاعيل مع كونها بحسب المبدأ حقيقة واحدة هي عين الذات
وعدم الاستنان فيها كما قال مولانا الصادق عليه السلام لم يزل الله ربّنا عز وجل والعلم ذاته والقدرة ذاته
ولا مقدور والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم
على المعلوم والقدرة على المقدور اي ظهرت المعاني بكثرتها وحدثت بايجاد متعلقاتها حيث صدق ما كان حسب مبادي
بملاحظة المفاعيل الا على ما هي علم وقدرة وسمع في صقع كما اشار اليه بقوله عليه السلام بدت قدرتك يا الهي
ولم تبد هيئة فشبّهوك وجعلوا بعض آياتك اربابا فمن ثم لم يعرفوك يا سيدي ولا يتوهّم ان تلك الآثار لتكثّر
عنها الصفات المتكثرة يستلزم تكثّر الجهات في الفعل المستلزم لتكثّرها في المبدأ الفعّال فانه المتخلّص عن
مضيق الكثرات فيه لان تكثّر جهات الفعل يرجع الى الانفعالات وهي متقوّمة قيام التحقق بنفس الفعل
مثل قيام الانكسار بالكسر والفعل الصادر عن الفاعل عز وجل لا تكثّر في جهاته لعدم تقدّم جهاته
على صنعه ونحن لا ندرك حقيقة ذلك لعدم الكيف له كما قال مولانا الصادق عليه السلام اذ الكيف مفعول له
فلا يجري عليه وبالجملة لفعله تعالى جهة الى الفاعل وجهة الى المفعول والتكثر بالجهة الاخيرة المجعولة له بنفس
الفعل وعدد تعلّقاتها الاولى بها الفصول المشاعر مثل صورة الشاخص اذا انطبعت في المرآة المعوّجة

ولا علم لمؤثر

فيها هي صورتها المبقاة فيها وصح ان يبقى هذه صورة الشاخص مع ذلك البيت كما هو قال امير المؤمنين عليه السلام
لا يحيط به الاوهام بل يتجلى لها بها وبها امتنع في كلام اخر له ع رجع من الوصف الى الوصف دام الملك بالملك وانتهى
المخلوق الى مثله والجأه الطلب الى شكله انما تحد الادوات انفسها وتشير الالات الى نظائرها وقال
مولانا الرضا عليه السلام الى قوله او وقفت عليه غير الجهل فهي صفات محدثة فالصورة المعوجة في المرآة مع
تغايرها الصورة الشاخص المستقيمة لا يمكن ان يبقى للبيت صورتها ولا يشير اليها ومثل الشيخ الكريم
عن بعض صغره وظلماتها لا يمكن ان يتوهم هذا البيت ذلك انه يصح توصيفه سبحانه بانه باق امس في الآن
وغدا مع ان بقائه ليس امتدادا لا يعتريه الازمنة وليس له ماض واستقبال كشف حقيقة
واذا علمت عما هيتها المنكرة للبيت على ما هو في حقيقة الذات ورتبة الاحدية بل بظهور فعله وحدوث
الآثار ومع ذلك لا يصح سلبها كما عرفت في توصيفه بالبقاء فاضعف اشارات الى المسمى المجهول لا معروف
كاشفة عنها وبهذا الاعتبار رخص الشارع توصيفه بها في مقام العبادات والدعاء والمناجاة كما روي
عن مولانا الصادق عليه السلام ان العبادة بالاسم والوصف كفر وبه وبالموصوف شرك والمعبود هو مسمى
والوصف اشارة اليه ولولا الرخصة فاوسعنا توصيفه كما قال سيد الساجدين عليه السلام لولا الواجب من
قبول امرك لنزهتك عن ذكري اياك فالتوصيف بالنعوت الالوهية وصفات الربوبية وهي مقام ظهوره
لنا في رتبة الواحدية دون الاحدية الذاتية فهو الظاهر والباطن وهما في غاية الظهور والبطون فلا اظهر منه
شيء في ظاهريته لان جميع ما في الوجود اياته ومظاهره والى هذا اشار مولانا سيد الشهداء روحنا فداه في
دعاء العرفة الغيرك من الظهور ما ليس حتى يكون هو المظهر لك فلا شيء اخفى منه في رتبة الذات ولا اظهر
منه في رتبة ظهوره دون مشيته وفعله وبنفسه اخر ظهور كل شيء اما بشكله ان كان جسما او بصفاته ان
كان غيره وظهور الصنعة باثارها وافعالها والا فحقيقة كل شيء وكنهه مستورة عن ظاهره وظهور جميع الكونات
موجودة بها وهي اثار الحق تعالى فهو اظهر من كل شيء ولا مظهر له غيره نعم للبصير الطالب لا ستظهار نعم الا التفات
الى ظهوره سبحانه بالاشياء بعد ملاحظة وجوداتها ولذا قال ع بعدما ذكر عميت عين لا تراه ولا تزال عليها
رقيبا انتهى على كل شيء ودنى من كل شيء تجلى لخلقه من غير ان يرى وهو بالمنظر الاعلى **المقام الثالث**
في التوحيد الالوهي المستفاد من اسم المتفرد وهو توحيد الواجب القديم عن الشريك في الالوهية
ووجوب الوجود والغنى المطلق وفيما نبين ونقدم كفاية لمعرفة ذلك للعارف فان الواجب القديم لذاته لزوم
كونه صرف الوجود الحق المستقل وهو لا يقبل التكرر والتكثر ولا دليل اتم واوضح من ذلك على استحالة تعدد
الالهة ونفي الشريك وتوضيح ذلك نقول ثانيا لو كان له شريك فان كان هو عين الوجود فهو لا شيء ولا

بشاركه وان كان من الوجود فلا يتعدد ويتكرر وان كان مركباً من الوجود وغيره فتلزم تلك الغير بالوجود
وهو مبدئه فلا يتغير بالقدم والوجوب لا يجري عليه فاو... من تعدد ولا تتخذوا الهين اثنين
إنّما هو اله واحد **تذنيل** كما ان الواجب تعالى واجب لا شريك له كذا ممتاز الاول وهو نوع المقتن
لمشيته وكينا نعق الكل مل جميع اركان الامكان من المهيات ولوازمها واسبابها وعللها ومقوماتها
ومشخصاتها وعواليها وسوافلها واوقاتها وامكنتها ومقارناتها بالوجود الامكاني والجعل الذاتي
وهو وحداني لا تركيب له ولا حد له منزه عن الجهات والاقطار والحدود والقيود سوى حد الامكان
لانه ذكر العقول والانبياء وهو اسم الله الاعظم الاقدم لا يعلمه الا هو واشتمل على الصفات المحتاجة
اليها المخلوقات كل ذلك صريح الخبر المعتبر المروي في الكافي مسنداً عن مولانا الصادق عليه السلام وهو
وجه الله الذي لا يهلك لا يبلى ومحله الامكان الذي هو خزائن الله التي لا يعلمها الا هو في قوله تعالى وكل شيء
عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فاوجب بهذا النور بالوجود الكوني جميع المكونات
على ما اقتضته الحكمة عند حصول اسبابها في اوقاتها في امكنتها مترتبة متدرجة **المقام الرابع**
في التوحيد الافعالي المستفاد من اسم الصمد فانه على ما فسر في جملة من الاخبار هو المستغني عن
كل شيء المفتقر اليه كل شيء وفي بعضها السيد المطاع الذي ينتهي اليه السودد وانه مصمد اليه في الحوائج اي
بعضها وفي بعض الروايات فسر بان لا جوف له وهذا التفسير ناظر الى رتبة الذات بمعنى انه لا حد له لا ماهية
له ظاهر في باطنه وباطن في ظاهره فليس له الا الوجود البات البسيط وكيف كان فالمراد بالتوحيد الافعالي
نفي الشريك له في افاضة الوجود واستناد كل فعل الى مشيته وكل فاعل يفتقر الى امداده سبحانه وبمنه
منه بافاضة الوجود لا اقول ان الفاعل لا غير والخلق الات كما قاله المجبرة والاشاعرة بل بمعنى اختصاص الفاعل
المستقل به وحاجة الغير في فعله الى الاستمداد منه بافاضة الوجود بعد ارادة الفعل بالدواعي الجعلية
الى نفسه لا باستقلال نفسه كما قاله المعتزلة القدرية لبطلان الاول بالضرورة الدينية والبديهية
العقلية ... نسبة خير قبائح الافعال الصادرة من العباد ونقائصها واستلزامه بطلان الشرائع
والاحكام وسقوط الثواب والعقاب وقد قال الله تعالى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون كل نفس بما
كسبت رهينة ليس للانسان الا ما سعى وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون فلا تلوموني
ولوموا انفسكم افمن يلقى في النار خير ام من يأتي آمنا يوم القيمة اعملوا ما شئتم انه بما تعملون
بصير الى غير ذلك مما ملاء به الكتاب العزيز الايات البينات والنصوص المحكمات وكلمات الائمة الهداة
اثبات الغاية وبطلان الثاني بكونه شركاً ظاهراً ولهذا قال النبي صلى الله عليه وآله القدرية وهم ارباب مجوس

المقالات مجوس هذه الامّة نظرا الى زعمهم تعدّد الالهة من النور والظلمة وشركائهم من اليزدان وقوله تعـ
وما يؤمن اكثرهم بالله الّا وهم مشركون ناظر الى هذا الشرك ضرورة ان المشرك في وجوب الوجود
اقلّ قليل من الناس لا اكثرهم وفي المصحف الالهي دلالة ظاهرة في آيات متكثرة على فساد تلك العقائد قال الله تعـ
الله خلقكم وما تعملون لا اله الّا هو خالق كل شيء جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه
الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الله الواحد القهار انا خلقنا كل شيء بقدر هل من
خالق غير الله قل كل من عند الله والحدت الصوفية الجهلة في تلك الآيات بما ابتدعوه واسسوه من
وحدة الوجود فالفاعل عندهم منحصر بالله كالاشاعرة غير انهم جعلوا العبد الة الفاعل وهو الله كبرت
كلمة تخرج من افواههم تكاد تنشق بها السماء وتخر الجبال وتفصيل ما ذكرناه من المذهب العدل الحق المطابق
لجميع الآيات ان فعل العبد مستندا الى ارادة العبد ومشيته المنبعثة عن دواعيه النفسية لكن ليس
مستقلا في ايجاد المراد بل هو محتاج في التاثير الى افاضة الوجود منه سبحانه على ما سبق عليه مشيته الكلية في
تسبيب الاسباب وامداد السبب بافاضة الوجود فلا يخرج شيء في ملكه عن سلطانه ومشيته ومع ذلك لا يلحقه
قبح الفعل بل الى العبد نفسه وتقريب ذلك بالمثال ما اشرنا اليه سابقا من قدرة السلطان وقدرة اعوانه
فان كل فعل صدر عنهم لاجل قوتهم منوط بقوة السلطان على ارادتهم ومشيتهم من غير اجبار السلطان
على ارادتهم وصح له المواخذة الى اجرائهم على الظلم والقبائح بل فيما نحن فيه ادق من تلك الحاجة كل عين
او فعل او صورة محدثة من العبد الى افاضة الوجود منه اليه بمشيته فهي متقومة بوجوده وان ليست في كل
في كل آن بافاضة السراج بحيث لو انقطعت انقطع ولكن بشرط قابلية المستضيء بالكثافة والمقابلة ونحوها
والحاصل ان كل موجود في الامكان له حقيقة من الله وهي وجوده المتاصل به وهو بافاضته سبحانه
في كل آن بحيث لو انقطع صار معدوما كضوء الجدران بالنسبة الى اضائة السراج في المثال وحقيقة من نفسه
وهي حدوده وماهيته ومشخصاتها وما من الله كله نور وخير وما من نفسه ظلمة وعدم فالشرور والقبائح
يرجع الى ماهيته التي هي حقيقة نفسه وان كان قيامها وقوام فعلها وتاثيرها في الآثار بالوجود وذلك
لا يوجب شينا ونقصا للوجود كمن يبذل ماله لغيره وهو صرفه في المعصية فان صفة الجود وكبذل فضيلة
حسنة وصرفه المذموم والقبيح منه لا من الباذل وبالجملة فعل العبد قائم بوجود العبد وارادته وهو
بافاضة الحق ومشيته فالفعل ينسب الى العبد لكونه بارادته ومع ذلك لا يخرج عن سلطان الحق و
مشيته وصح ان ينفى الفعل كله من العبد وان ينفى جزؤه من الله تعـ وشره من نفسه وان ينفى كله بمشيته الله
تعـ والى الله تصير الامور والظاهر انه ينظر الى ما ذكرناه قول الامام عليه السلم لا جبر ولا تفويض بل امر

بينا الامرين ثم نذيل فيه بتفصيل وتحصيل ما ذكرنا هو ان اقسام التوحيد باعتبار متعلقه
وبتقسيمه ايضا باعتبار درجات الايمان بل الى اقسام اربعة اخرى التوحيد التقليدي والنظري والحالي
والشهودي **اما التقليدي** فهو توحيد العوام المتخلصين عن درجة الاستدلال المصدقين واذعانا
للانبياء والاولياء بمعنى كلمة التوحيد من غير تعمق وبصيرة وذوقهم له بقلوبهم وادراكهم حقيقته ولوازمهم
ومثلهم كما قال المحقق الطوسي ره من صدق وجود النار باخبار الناس من غير معرفة بها وباثارها
واما النظري وهو توحيد اهل العلم والحكماء بالاستدلال عليه بالادلة النظرية والبراهين
العقلية حتى حصل له العلم بها بوحدة المؤثر فيه وكونه بقلوبهم وارتقوا من مقام التقليد الى رتبة
النظر والاستدلال العلمي ومثل هؤلاء كمن قرب الى النار حيث يرى دخانها فيستدل به على وجودها
واما الحالي فهو توحيد المؤمنين واهل المعرفة بعد قربهم الى الله من وراء الحجاب فظهرت في قلوبهم
اثارهم وذاقوا حلاوته والتذوا بها بعد واستولت على قلوبهم انوار محبته فصعدوا من رتبة العلم
الى مرتبة المعرفة وهي اول مراتب اليقين ومثله كمن قرب النار حيث احس حرارتها وشاهد ضياءها وانتفع
بانضاجها **واما الشهودي** فهو توحيد اهل الله صعدوا وارتقوا من رتبة العلم الى الشهود كشفت
عن قلوبهم اغشية الحجب وانجلت ظلمة البعد عن سرايرهم فانقطع عنهم واشار الى ذلك مولانا امير المؤمنين
عليه السلام حين سال عنه انه رأى ربك بقوله لم اعبد ربا لم اره ولا تراه العيون بمشاهدة الابصار بل
تراه القلوب بحقائق الايمان والحقايق فوق درجة مجرد الايمان فهؤلاء يستدلون بالموثر على الاثر
يدركونه بشهود نفوسهم يرون وجه الحق في تجلي صفاته مظهر الاشياء **وفي كلام الخضر له** ما
رايت شيئا الا ورايت الله قبله وبعده وفي كلام سيد الشهداء وحنانه كما سبق في الدعاء ايكون لغيرك
من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك وتسمى تلك المرتبة بعين اليقين ومثله كمن قرب الى النار
الى حيث يراها وشاهد بنورها سواها وهناك مرتبة تلك فوق المراتب تسمى بمقام الفناء في الله تلو
من اهل المعرفة نسوا انفسهم ونسوا غيرهم فلم ينظروا الا الى الله استهلكوا في انفسهم واستتروا في ظهوره
وحدانيته فظهرت فيهم صفاته وتخلقوا باخلاقه ويسمى ذلك بحق اليقين وانما قلنا انه فوق مراتب التوحيد
لرفع الالتفات الى الغير والاستشعار بالاثنينية والى نفسه لا يرون في الوجود غيره تعالى وارتفع ذكر الغير
عن قلوبهم حتى الالتفات الى استغراقهم ولعله الى هذا المقام يشير مولانا امير المؤمنين عليه السلام لكميل بن
زياد في تفسير الحقيقة حين ما سئل عنها بقوله كشف سبحات الجلال من غير اشارة امحو الموهوم وصحو المعلوم
يعني وبينك اي بيانه عني فارفع بفضلك انّي من البين والمراد بالحقيقة المسئول عنها هو نور وجه الله

اضائه به كل شيء كما في دعاء كميل والى الاشارة في آية النور وهي مرتبة الواحدية التي سنوضحها لا الذات الا
الصرفة التي لا يليق السؤال عنها ولا الجواب بما بيّنه عليه السلام وفي هنا ضلت اوهام الصوفية وابناء عمهم و
تاهت اوهام المبتدعة واذهانهم فقالوا بالاتحاد ووحدة الموجود تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا
تتميم في مقابل التوحيد الشرك ففي المرتبة الاولى القول بتركيب الذات من الاجزاء او الجهات والكيفية
وفي الثانية اتصافها بالصفات المختلفة المعاني المتكثرة المفاهيم وفي الثالثة تعدد الواجب وفي الرابعة
باستقلال غيره سبحانه في افعاله وكونه مصدرا للامور استقلالا او منشأ للآثار ويستحق به التعظيم ولا
يسمى الاول شركا لان اطلاقه انما هو اذا جعل مع الله الها آخر وعليهما كان الاله واحدا الا انه جعل الشريك له
مع الله الها آخر بل كان الاله شيئا مركبا من الاجزاء او الموصوف والصفة والثالث مع كونه قليل الوجود
ويسمى بالثنوية القائلين بالنور والظلمة ويزدان واهرمن فالمنقول عن مذهبهم ليس تعدد الواجبية
بل كون الثاني محدثا من خاطر ردي سنح للاول وهو منشأ الشرور والشرك الشايع استعماله هو ما بإزاء
المرتبة الرابعة للتوحيد اعني الاعتقاد بان غيره منشأ للآثار بنفسه اما تقليدا او غفلة عن فساد ما اضمره
في قلبه وهو قسمان جلي وخفي والمراد بالجلي ما يتعلق به العبودية وهو شرك عبادة الاصنام كما فرع في الشرع
وعلامته التخشع والتخضع له بمنتهى كمال الخضوع الذي لا ينبغي في الاديان والملل الا لله وهو السجدة له
اذ ليس فوقه خضوع يختص به الواجب تعالى وبالخفي وهو شرك طاعة فيما ليس فيه رضا سبحانه و
منه قوله سبحانه الم تر الى الذي جعل الهه هويه وقوله عز قائل الم اعهد اليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا
الشيطان والى الاشارة في قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون ضرورة ان التلبس
بهذا الشرك من متابعة الهوى والشيطان لا يمنعه ولا يبعده اذ ما تعدد الواجب وخالق الاشياء بل
يتعدد المؤثر في الوجود **قال عليه السلام الذي لا من شيء كان ولا من شيء خلق ما كان اقول** معناه
ان وجوده ما مسبوق بعلة ولا كينونته مركبا من اجزاء حسية وعقلية او مادة وصورة ولا يتعين بقيود شخصية
ولا في كماله مفتقر بصفات زائدة فان كل ذلك يوجب مكونا له وهو فعلها فلا يتقدم في الكون والتركيب ولا
جهة في الوجوب والقدم وقوله ولا من شيء خلق ما كان هو معنى الابداع وتأسيس الايس لا عن مادة ولا من مدة
ولا باحتذاء امثاله وهو خاصته سبحانه في الايجاد ولا يستطيع له غيره ويراد بالخالق اذا اطلق **مكاشفة**
وتوجيه كلامه الشريف مع عدم اختصاص ايجاده بالابداع وصدوره غالبا بتبديل صور المواد هو
اما بتخصيص ذلك بالخلق الاول واول الصوادر كما يشعر به لفظ الماضي او بان ايجاد الصورة فيما له
مادة ابداع لها من غير شيء ايضا واختصاص ذلك به تعالى كما هو مقصود الامام عليه السلام من العبارة

مع اشتراك العبادة فيه ايضاً فى تبديل صنع مصنوعاتهم يبتنى على ما سبق من كون مطلق الايجاد وافاضة
الوجود مخصوص بمشيّته سبحانه وان كان الفعل صادراً عن غيره ومشروطاً بارادته ولان خلقة الاشياء
المتجدّدة مسبوق بالاسباب والاوقات ليس من شرطه قول القائل كما فى استضاءة المستضيئ ضوء السراج
فانه مشروط بالتقابل كما انه لا من شرط الاضاءة التى هى فعل السراج ويمكن جعل التعميم لجميع ما خلق
فى حلقة الوجود الامكانى من المواد والصور الى ما يتجدّد الى الابد فى لوح الصادر الاول فانه فان واحد
وان كان افاضة الوجود الكونى عليه بتوسط الصادر الاول بمشيّته سبحانه متلاحقة متجددا فى الحدوث
عند حصول استعداد القوابل الامكانية المجعولة فى الاوقات المتتالية **قال عليه السلام** قدرة بان
بها من الاشياء فمنه قلبس له ضدّ تناول ولا احد مضر فيه الامثال **قوله** قدرة خبر مبتدأ محذوف
اى هو قدرة او منصوب على التميز او نزع الخافض يعنى ان قدرته على خلق الاشياء من غير شيء بيان من حد
المخلوقين من حيث حقيقتها لكونها عين الذات لا من الهيئة والكيفيات العارضة للمقيّد بخلاف قدرة
المخلوقين ومن حيث صدور الفعل منه بها اذ لا كيفية لفعله كذا انه كما فى الحديث غير مسبوق بضمير
رويّة بخلاف غيره ومن حيث المتعلق اذ لا نهاية الى حد معين بخلاف قدرة المخلوقين **قال عليه السلام**
كلّ دون صفاته تحبير اللغات وضلّ هناك تصاريف الصفات وحار فى ملكوته عميقات مذاهب التفكير
اقول الكلال الملال والتحبير والتزيين الجميل والمبالغة فى الوصف الجميل وضلّ معناه تاه وبطل
وتصاريف الصفات اشتقاقاتها من مصادرها باختلاف اللواحق لها من الازمنة وغيرها والملكوت
مبالغة الملك والمالكية بالقيومية والاحاطة الذاتية والمعنى ان صفاته اجل واعلى من ان يداخلها فى
الاوضاع اللغوية لانها عين ذاته واللغات موضوعة للمفاهيم الذهنية هى مجعولة له فلا يجرى عليه
وهذا الكلام بيان لان جميع صفاته كقدرته خلاف صفات المخلوقين ولوازمها وقد علمت فيما تقدم
ان حمل الصفات على معانيها المتكثرة وتصاريفها اللغوية فى كلامه سبحانه وكلمات حججه انما هو باعتبار
تجليه لها فى الحدوث على ذلك العقول وحار فى درك ملكوته القيومية واحاطته السرمدية مذاهب التفكير
ولو ذهبت فى التعمق والتفكير ما ذهبت **قال عليه السلام** وانقطع دون الرسوخ فى علمه جوامع التفسير
اقول يعنى لا يبلغ حد ذلك بنا الى علمه وينقطع دون الوصول اليه **مكاشفة** ولنشر الى
بعض ما يتعلق بعلمه سبحانه على ما تيسر لى بيانه فان البحث عن علم الواجب الحق من اغمض العلوم واصعب المعاد
وقد كثر فيه الكلام والخلاف من ارباب الحكمة واصحاب المقالات فى ضبط القبول فيه بما يرتفع به الشبهات
نظراً الى ان العلم من الامور الاضافية ويستدعى المعلوم ويستحيل ذلك فى علم الواجب تعالى لاستلزامه ما تعدد

القديم وحدته المستلزم لجعله به قبل الحدوث وانتقاله من حال الى حال كما قاله مولانا امير المؤمنين ع
واستلزامه حاجته وتبعية علمه لوجود المعلوم مع انه غني عما سواه في ذاته وصفاته ومبدأ للكل وغير
ذلك من المفاسد المنافية لغناه المطلق ووحدته الخالصة **فاقول** للتنبيه عن تلك الشبهة على
ما بلغ اليه فهمي القاصر وجعله الله من قسطي وبالله التوفيق **اعلم** ان العلم يطلق في محاورات اهل العلم
على معان ثلثة **الاول** ادراك المعلوم واستشعاره وهذا معنى فعلي مصدري ينصرم ويمضي بانقضاء
استشعاره **الثاني** الصورة الحاصلة عند العالم وفي ذلك الخلاف في انه عين المعلوم كما ذهب اليه
جمع من المحققين او غيره كما عن المشائين والمعنى الاول يستلزم ذلك لان درك الشيء فرع حضوره عند المدرك
الثالث مبدأ هذا الادراك المتمكن به العالم في احضار المعلوم بالفعل وان لم يكن حاصلا بعد كما
يتوقف من عالم بالفقه اي فقيه على درك مسائله في الحال نظير اطلاق العقل بالفعل على المتوسط بين
العقل بالملكة والعقل المستفاد فلا يشترط في صحة هذا الاطلاق حضور المعلوم بالفعل مثل اطلاق السميع
على الشخص وان لم يكن هناك جسم كيف يسمع به والتحقيق انه يصح اطلاق العلم على الله سبحانه بجميع تلك
المعاني الثلثة اما على الاخير فهو كما اشار اليه الامام الصادق عليه السلام لم يزل الله تعالى عالما اذ لا
معلوم وانه مبدأ لا مربوب في قدرته اذ لا مقدور والمراد به على هذا الاطلاق ان ذاته لا احدية بوحدتها
الخالصة بعد الصور العلمية ومصدر انكشاف الحقائق العقلية الحسية بلا صفة زائدة وهيئة عارضة
على خلاف الممكن فيصدق عليه انه عالم اذ لا معلوم في مبدأ الانكشاف كما في الممكن ايضا بل المبدأ عليه حضور
العلم عنده بتوسط فعله واما على المعنيين الاولين اعني العلم المقترن بالمعلوم فاطلاقه عليه تعالى ايضا
شايع في كلمات الله وحججه كما في قوله سبحانه وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ وَلَا يَعْزُبُ عَنْ عِلْمِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ
وَلَا فِي السَّمَاءِ وغير ذلك ثبت بتفاوت العلم باعتبار اختلاف حال المعلوم وظاهر ان العلم بهذا المعنى ثابت اذ لا
يقع الله عليها بعد ايجادها فهو من قبيل قولك زيد سميع فاذا حصل صوت وقع سمعه عليه اي هو اثر
السمع الذاتي وفعله وما استشكل من لزوم الجهل قبل ايجاد الاشياء او اختلاف الحال بعده مدفوع بان
الاشياء قبل وجودها الذكري وجعل امكانها لا شيء محض وليس مطلقا لا بوصفه العدم الصرف ولا
هناك دعاوي وامتداد حاجز بين الواجب والممكن كان قبل الامكان فمعنى حدوثه ليس الا انه لا اول له الامر
وهو قبله وهو ما لانه زمنيته ازلا وابدا غير مفارق له فلا يتعقل له قبلية ولا معية ثم بعد حصول امكانها
بمشيته وابداعه فهي على تجددها في الوجود الكوني على حسب مشية الازمان والاوقات المتعاقبة فهي
معلومة له سبحانه بالاوقات والازمان كما تقدم ولا يتوهم ان علمه الفعلي بامكاناتها تابع للامكانات

بقبلية صفة لا بوصف

ووجود هذا الذكر به يتوقف عليها فيلزم الحاجة لان الامكان الذي هو متعلق بفعله حصل بنفس الفعل
من قبيل الكسر والانكسار فهو مجعول بنفس الفعل لا وجود قبله ولتوضيح معناه نقول ان شاء الله
ابدع الاشياء في رتبة الامكان بتجلى بنوره الذي ملأ الامكان فظهر مراتب الهويات في الحقائق الامكانية
في رتبة امكانها واضائه كل شيء دفعة واحدة وهو خزائنه التي ينزلها بقدر معلوم في الازمنة لمقتضياتها
بعد حصول اسبابها واوقاتها وعللها على حسب ما امكنت في لوح هذا النور فالحقائق الامكانية
المتعلقة لابداعه بايجاده بفعله دون العكس وهذا النور مظهر رتبة الواحدية ومجمع صفاته الكمالية
على ما تقدم بيانه وباب الله ورحمته الواسعة وربوبيته اذ ربوبيته اثر فعله وملكه وعلمه الحادث
الى غير ما قلنا يشير كلام مولانا الرضا عليه السلام في حديث عمران المروي في توحيد الصدوق ره حيث سأله
عمران بقوله فاخبرني باي شيء علم ما علم ابضمير ام بغير ذلك فقال ع اذا علم
بضمير فهل تجد بدا من ان تجعل لذلك الضمير حدا تنتهي اليه المعرفة قال عمران لا بد من ذلك فقال عليه السلام
فما ذلك الضمير فلم يحر جوابا الى ان قال يا عمران اليس ينبغي ان تعلم ان الواحد لا يوصف بضمير وليس يقال له اكثر
من فعل وعمل وصنع ولا يتوهم منه مذاهب كمذاهب الخلق وتجزية كتجزيتهم فاعقل ذلك وابن عليه ما علمت صوابا وهو
منتهى الحكمة ويطابقه ما في رواية الصادق عليه السلام ان ذلك كذلك لا كيفية له فلذلك يكون ذكره ويظهر منه
ان علمه المضاف بعد التنزل عن رتبة الذات ليس الا فعله الصادر عن الذات واطلاقه عليه ليس كاطلاقه على
المخلوقين قال عليه السلام وحال دون غيبه المكنون حجب الغيوب فتاهت في ادنى ادانيها طامحات
العقول في لطيفات الامور واقول لعل المراد بالغيب المكنون ذاته تع في رتبة الاحدية المحضة
وبالحجب الغيوب صفاته الكمالية على حد كثرتها في رتبة الواحدية الالوهية فان لعوالم الكمالية في تلك الرتبة
كرحمته التي وسعت كل شيء وعزته التي غلبت كل شيء وعلمه الذي احاط بكل شيء وقوته التي قهر بها كل شيء
وعظمته التي ملأت اركان كل شيء لا بد لحجابيتها ولا يرى لنا العقول حدودا لها وللبساطتها نهاية تبلغ الاوهام
اليها فهي مع كونها محجوبة الحقائق عن البصائر حجاب الاحدية والوحدة الذاتية وانما تثبت بتلك الصفات
على ما يتعقله الاوهام انها الاعلى كشف الحقيقة بل على مجرد التعريف فان الله سبحانه اختار تلك الاسماء
لنفسه ليدعوه عباده في العبادة لمجرد الاشارة الى الحق كما في المروي في الكافي باسناده الى ابي عبد الله ع
ان الله خلق اسما بالحروف غير متصوت وباللفظ غير منطق وبالشخص غير مجسد وبالتشبيه غير موصوف
وباللون غير مصبوغ منفي عنه الاقطار مبعد عنه الحدود محجوب عنه حس كل متوهم مستتر غير مستور
فجعله كلمة تامة على اربعة اجزاء معا ليس منها واحد قبل الاخر فاظهر منها ثلاثة اسماء لفاقة الخلق اليها و

جميع واحدا منها وهو الاسم المكنون المخزون في هذه الاسماء التي ظهرت فالظاهر هو الله تعالى وسمى سبحانه
بكل اسم من هذه الاسماء اربعة اركان الحديث **قوله** مستتر غير مستتر اي استتاره لضعف البصائر
والمدارك لعل هذا هو نور الساطع الذي صدا وعلا عن الحق الواجب ملأ اركانا الامكان وهو الوجود
الامكاني المطلق الذي غير مقيد بحد وجهة وهو الكلمة التامة لعين لمن ذكر مع انه اظهر الاشياء وظهور
به الحدود والمهيات المتفاهمة والمراد باجزائه الاربعة اللاهوت المخزون عنده سبحانه المستورة عن العباد
والجبروت والملكوت والملك وكيف كان فمعنى قوله تاه في ادنى ادانيها اه تحير في ادنى درك تلك الحجب
واحصائه والاحاطة بكيفيته وكميته العقول المرتفعة اي القوية بافكارها العميقة وانظارها الدقيقة
وهو اشارة الى عجائب صنعه وقدرته وغرائب ايات حكمته الدقيقة واللطائف الحقية في الملك والملكوت
وفي الافاق والانفس مما تحير فيه ثواقب العقول ونوافذ اوهام الفحول وان تعدوا نعمة الله لا
تحصوها **قال عليه السلام** تبارك الله الذي لا يبلغه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن **اقول**
الهمة العزم المقارن للفعل وبعدها وعلوها وتعمقها في التفكر والتعقل ويمكن ان يكون من اضافة
الصفة الى الموصوف اي الهمم البعيدة لسعة مجال فكرها والمتصرفة في الامور الغائبة وغوص الفطن
استعارة لتعمقها في بحار عظمته ولجج ملكوته لاستفادة حقائق معرفته **قال عليه السلام**
وتعالى الذي ليس له وقت معدود ولا اجل ممدود ولا نعت محدود اي ليس بقاؤه ممتدا بالاوقات المتوالية
المتتالية بالماضي والاستقبال لكونه محيطا بها وخالقها فلا يعتليها وخالقها فلا يقيدها وقوله ع و
لا اجل ممدود الظاهر كونه عطف بيان لسابقه لان كل معدود ممدود وربما يفسر بالتابيد اي لا ينتهي الى غاية
ما ذكرنا اولى لعدم اختصاص ذلك به سبحانه لشموله لاهل الخلود في الجنة والنار وكلامه ع ظاهر في نفي
المختص به سبحانه **مكاشفة** ويدل عليه العقل مضافا الى ما ذكر على عدم كون بقائه سبحانه ممتدة بالاوقات
والانات وحدانية وجوده بالذات فلا يتجزى بالابعاض الامتدادية بتبعية ذلك لان الوجود اما ذاتي او غيري
والمراد بالذاتي كونه من مقتضى ذاته لا لعلة خارجية فهو واجب لذاته لامتناع خروج الذات عن ذاتيته
وانفكاكه عن نفسه وبالغيري ما كان مقتضيه غير الذات فهو لذاته ممكن وواجب بالغير ويمكن تصور بدايته
الوجود ويمكن تصور انفكاكه عنه وهذا الحكم جار في كل الذوات فان كل شيء واجب الذات فان جهته
الحيوانية مثلا يمتنع صيرورته جهة الحجر وجهة السواد بياضا ولازم ذلك كون وجود الواجب في الان
اللاحق عين وجوده السابق اذ ليس هو بافاضة الغير في كل ان فلا يتكثر بالاوقات والانات بل وجوده في
الحال عين وجوده في الماضي والمستقبل فلا يمكن فرض تغاير وجوده السابق لوجوده في الان وتعدده

بخلاف الوجود الامتدادي فانه لو فرض طريان العدم على العلة في الحال لم ينقلب معلولها في السابق ولا
يصير تأثيره المترتب على وجوده السابق هدرا فاذن وجوده في كل آن اثر متجدد لعلته وفي هذا تنبيه معنى
قوله ع ليس له وقت معدود ولا اجل ممدود بل اوله عين اخره ازلا وابدا وهو محيط بالازل والابد دائما في
الآنات المتتابعة دما وما امره الا كلمح البصر فافهم واغتنم **توضيح** وجه تعلقات
وجود الممكن في كل آن غير وجوده السابق ويمكن التفكيك بينهما بتعدد الاستعدادات والاوقات
المتعاقبة يظهر احتياجه في كل آن في وجوده وبقائه الى علة متجددة ضرورة توقف وجود الممكن على
الموجد هو افاضة الحق في كل آن وهو قائم بها والله تعالى قيوم له كقيام اشعة الشمس بالسراج طرفة
الظلمة عليه او فاذ بعينه لحظة تتضح لك ما سبقت الاشارة اليه من انه لا ثبات لوجود الممكن في آن ولا
يصل اليه تقدم ولا عدم وانه هالك عنده ازلا وابدا كما قال مولانا الرضا عليه السلام في جواب عمران لا زال
الكائن الاول ولا شيء معه لم يزل كان ويمكن تنزيل قوله سبحانه كل شيء هالك الا وجهه على ذلك حيث اتى
بهالك بلفظ الفاعل الدال على الدوام الاستمراري دون المستقبل وقوله ع ولا بغد محدود يحتمل كون
المراد نفي الصفة الزائدة المحدودة بالمعاني والمفاهيم المتكثرة بالوصف بنا في والمراد الصفات الفعلية
الزائدة في رتبة الواحدية اي غير منتهية الى حد غاية كما تقدم ويكون الوصف احترازيا **قال عليه السلام**
سبحانه الذي ليس له اول مبتدا ولا غاية منتهى ولا اخر يفنى سبحانه كما وصف نفسه والواصفون لا يبلغون
نعته **اقول** تنزيه له سبحانه ونعم في مقام الاستقبال بوصفه بنفي الاوقات والاحيان المستلزم لكون
اوليته غير اخريته المنجر الى نفوذ الاوهام والافهام ينافي البقاء الثابت لاهل خلود الجنة او النار ليس
بهذا المعنى **وكما اشعر** تنزيهه سبحانه عن وصف الواصفين مطابقا لقوله سبحان الله عما
يصفون يعم الوصف بالايجاب والسلب ووجه الاول ظاهر كما تقدم بيانه واما السلب كقولنا ليس بجسم
ولا ظالم ولا محتاج وامثال ذلك فوجه لتنزيهه عنه ان كلامه ع في مقام تنزيه الذات في رتبة الاحدية
دون المرتبة الواحدية الصفاتية فوجه تنزيهه في تنزيهه عن السلوب ان سلب الشيء عن شيء فرع تصوره وتصور موضوعه
والنسبة الحكمية ثم الحكم بالسلب كما هو مقتضى القضية السالبة فيتوقف على امكان التشبيه حتى تصور
وهو ممتنع في حقه سبحانه كما عرفت قبل وقولنا اجتماع النقيضين محال فانه محمول على ضرب من التاويل ناظر
الى استحالة تصور الاجتماع وانما هو تصور كل من النقيضين بخصوصه وتشخصه منفردا واجتماع الشيئين
على الوجه الكلي ثم الحكم بانتفاء المفهوم المتصور فيه **قال عليه السلام** حد الاشياء كلها عند خلقه ابانة
لها من شبهه وابانة له من شبهها **اقول** ظاهر العبارة الشريفة يشعر بان اصل تحديدها المخلوق بفعله

سبحانه للإبانة عن حدّ المحدود نعم مع أن الحدّ لازم الإمكان فلا يتعلّق القدرة بخلق شيء غير محدود ومن
أراد منه المعنى أصل الخلق لا المستلزم للتحديد ويمكن على الأقرب حمله على المنتهى له فإن كل محدود بحدّ مخصوص
ينتهي إليه ولا يمكن له التجاوز عنه على خلاف آثار صفاته وأسمائه نعم حيث لا ينتهي الحدّ ولا يبلغ
إلى نهاية فلكل درجة منه شيء من عظمته ودرجة قدرته وعلمه وسائر صفاته فهي فوقها وأعلاها
وبذلك باينت الأشياء عن أفعاله لأنها حدّدهم إلى غايات مخصوصة وفي الحديث السابق من تسمية
المخلوق الأول غير محدود بحدّ فالمراد غير حدّ الإمكان ردّ بعد الذاتي الذي ينتهي الحادث بذاته
إليه وكلامه هذا وما بعده ردّ على المشبّهين الملحدين في أسمائه سبحانه قال عليه السلام لم يحلل فيها
فيقال هو فيها كائن ولم ينأ عنها فيقال هو منها بائن ولم يخل منها فيقال له أين أقول هو تفريع على نفي
التشبيه المستفاد من كلامه السابق اللازم لعدم الحلولية والبعد عن مكانه المستلزم لأن يكون له
كما هو مقالة الأخرى من أهل الضلالة ثم بيّن كيفية حلول الأشياء بحيث لا يبعد عنها من غير حلول ولا
تربية مكاني قال عليه السلام لكنه سبحانه أحاط بها علمه وأتقنها صنعه أقول وذلك بعلمه
وربوبيته إذ الأمر بيده يجعل ثبات الأشياء وهو ثبات الممكنات بلا أمثال عند ظهور مشيته في مقام
الوهيته في رتبة الإمكان ثم أبقاها بحكمته وتدبيره بتشخيص تعيّناتها وترتيب شرائطها وأوقاتها على
استعداد قبول وجوداتها البينية متدرجة عنها تلك حصول الأسباب الكونية قال عليه السلام
وأحصاها حفظه لا يعزب عنه خفيات غيوب الهواء الذي صنع كل شيء كان أقول وذلك بربوبيته وجبروته
في إبقاء الموجودات بعد خلقها في الكون بالقيّومية وتربيتها بإفاضة الوجود متجدّداً في كل آن كما تقدّم وثانيها
إليه بقوله وأحصاها هنا وثانيها إحاطة علمه بجميع ما أوجده وأحدثه لتلك الأشياء من كبارها وصغارها
ودقائقها ولطائفها مجرّداتها وجسمانيّاتها وعواليها وسوافلها من العرش إلى الثرى حتى ذرات الهواء
والنملة العمياء في جوف الصخرة الصمّاء في أعماق البحر الدهماء وهو قوله لا يعزب عنه خفيات غيوب الهواء
وغوامض مكنون ظلم الدجى وثالثها طبقة الحافظ لصورتها بتقديره سبحانه وأشار إليه بقوله عليه السلام و
لكل شيء منها حافظ ورابعها إيصال رزقه محتاج إليه في بقائه وأشار إليه بقوله عليه السلام ووهب في خامسها
إبقاء وسائط حدوثها وعللها وأسبابها وأشار إليه بقوله وكل شيء منها بشيء محيط ثم أشار إلى أن
تلك الوسائط والأسباب المتوسطة ينتهي إلى الله سبحانه الذي لا يتغيّره صروف الأزمان ولا يتكاءده
في صنع شيء قال عليه السلام إنما قال لشيء كن فيكون أقول يعني لا يكون فعله ورجوع الإنشاء
إليه بإنشاء عن سبب آخر وفي الآية المباركة إذا أراد الله لشيء أن يقول له كن فيكون فقوله هو إرادته و

في الجوارح كلها فانها قلبه فهو امير بدنه وعيناه واذناه ولسانه ويداه ورجلاه وفرجه
ابن رئاب انا لا نعد الرجل مؤمنا حتى يكون لجميع امرنا متبعا مريدا الا وان من اتباع امرنا الورع انتهى
ثم تشتد الايمان ويتكامل حتى يبلغ مرتبة الشوق والرضا والمحبة والالتذاذ بالعبادات ويتجاوز
عن مرتبة مجرد الانقياد والتسليم ويتجاوز عن العقل الى الروح وربما يسمى ذلك بالايمان الاكبر واليه
الاشارة في قوله سبحانه يا ايها الذين آمنوا آمنوا حيث امر سبحانه المؤمنين بايمان اخرى كما ان الايمان يكمل بالعمل
وكذا العمل يكمل بالايمان وهما متوازنان كما في رواية اسماعيل بن جابر العلم مقرون بالعمل فمن علم عمل
وفي اخرى ان الايمان لا يكون الا بالعمل والعمل منه ولا يثبت الايمان الا بالعمل و تفصيل القول
في كليات مراتب المعرفة الايمانية انها اربع درجات كما للتوحيد الاولى المعرفة التقليدية وهي الجزم كما يحصل
من تقليد الغير كما للاكثر من العوام المؤمنين المتخلفين عن درجة الاستدلال ويشير اليه قوله انما المؤمنون
٢٢ الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا فان الارتياب يحصل غالبا في الاقتحام في الادلة الجدلية
وشبهات اهل النظر والتكلم فيها حيث يتجر الى زوال الاطمينان واختلاج الشكوك وبه يكفرون كما في
ذم الامرين التحذير عن النظر في منع الاقتحام فيها بالنسبة الى من ليس من اهل الحكمة المتعالية والبراهين القطعية
العقلية ولا يوجب دفع الشكوك لما بعد المودة لما لنفاذ من الجهة الاعراض عن الآخر كما اتفق للمتخلفين
المتخلفين من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله بعد غزوته وخلفهم اعقابهم في كفر الجاهلية و
مندرجا بالجملة فهذا الجزم كاف في صدق الايمان وصحة العمل وينتهي كامل بالعمل بها الثانية المعرفة العقلية
وهي الحاصلة من البراهين اليقينية والادلة القطعية الحكمية وان كانت خالية عن آثاره القلبية وهي
الايمان بالغيب حيث انه تصديق من وراء حجاب محجوبا عن صفاته وصفا الثالثة المعرفة القلبية
المقرونة ببصيرة نورية وبهجة روحانية وحالة شوقية وهي آثار الكمال المتأثر بها القلب وينشرح بها الصدر
واليه الاشارة في قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم
آياته زادتهم ايمانا الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا لهداية في السابقية لالة العقل وهما
بنور القلب الرابعة المعرفة الشهودية وهي التصديق الحاصل من شهود التجليات الالهية و
الاشراقات الصمدانية والاستغراق في بحر الانوار الجبروتية بحيث ينسلخ عن ذاته الانية ويشير
الى هذا المقام كلام مولانا امير المؤمنين ع في حديث كميل بن زياد بعد سؤاله عن الحقيقة فقال وهو
كشف سبحات الجلال من غير اشارة قوله بعد سؤال الزيادة البيان صحو المعلوم ومحو الموهوم لما
قوله من غير اشارة الخ لما استشعاره عنه حكاية نفسه لالتفات الى انه هو هو وذ

ولا اثبات اثبات ولا نفى نفى لمنافات ذلك كله للاستغراق التام كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ
رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ فنعم المجيب بباع وصالهم فاسمح بنفسك ان اردت وصالها وفى
الخبر ان اراد ان ينظر الى على بن ابى طالب عليه السلام ذلك هو الفوز العظيم ولمثل هذا فليعمل العاملون
ولعله يشير الى تلك المراتب الاربعة قوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما
طعموا اذا ما اتقوا وامنوا ثم اتقوا واحسنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا واحسنوا والله
يحب المحسنين وجعلوا الاحسان الذى هو المرتبة الاخيرة سببية الحب فى الخبر القدسى وبه يتقرب
العبد حتى كان عينه الناظرة واذنه السامعة ويده الباسطة الى اخر ما فى الحديث وهنا اسرار وحالات
يشهدهما العارفون وبالجملة الكلام لا يسعه المقام وفى الحديث القدسى لا يسعنى ارضى ولا سمائى ولكن يسعنى قلب
عبدى المؤمن وهو المؤمن الذى امتحن الله قلبه للايمان **تبصرة** ومقابل الايمان الكفر وهو ايضا على
اقسام اربعة **الاول** كفر الجحود وهو انكار النبى صلى الله عليه واله قلبا ولسانا وتشتد عذابه على
قدر مراتب الجحود وسببه غالبا الاستكبار وتقليد الاسلاف واليه الاشارة فى قوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا
سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ
أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ **الثانى** كفر النفاق وهو تصديق النبى صلى الله عليه
واله ظاهر العصمة ماله ودمه ولسانه لا غراض الدنيوية والانكار فى القلب بعدم الاعتقاد كما فى
المنافقين المهاجرين واضرابهم وهم اشد الكفار عذابا واليه الاشارة بقوله تعالى وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ
آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ
إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ
والظاهر ان العذاب الذى وعدهم الله تعالى هو لكذبهم من اختلاف السنتهم لقلوبهم ولذا كانوا اشد
عذابا من الجحود والمنافقون فى الدرك الاسفل من النار **الثالث** كفر اليهود وهو الاعتقاد قلبا
لظهور الحق والانكار لسانا لحسد او بغض او تعصب او تقليد سلفا وغيرذلك من الاهواء الفاسدة
والاغراض الشيطانية وفى بعض الاخبار جعله احد معنى كفر الجحود واليه الاشارة فى قوله سبحانه الَّذِينَ
آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ
وقوله تعالى فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ قوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ
مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ
يَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ **الرابع** كفر الجاهلية وهو كفر الامام وانكار الولاية عن قلبه ولسانه عنادا

منت بهشتى

او تقصد لاجل عناد ديني بيان ذلك ان تارك الولاية الغير المعتقد بالامامة الحقة قسمان

احدهما من ترك عن معرفة فانكر احد الائمة او كلهم وقدح فيهم او قدم عليهم من اخر الله وفضل غيرهم من الناس مع النص عليهم شفاها او تواترا او نحو ذلك من العلم بقبل سيما اذا اشتد ذلك لبعدا لاحدهم او لمحبته من اجل جحده بهم وطاعتهم لهم كان ذلك طعنا تاما وعلى خلافا عنقا ثم بحقهم فقد كفر بكفر الجاهلية وهو عند الله كافر ومخلد في النار كسائر الكفار غير انه في الدنيا اذ تلفظ بالشهادتين واقام دعائم الاسلام يجري عليه احكام المسلمين من عصمة دمه وماله فالمخرج عن الامام ع ونصب له العداوة **وثانيهما** من لم يعتقد الامام ولم يطعه كان ذلك لا عن معرفة ونقصه فلا يكفر بذلك بل ولا يحكم بكونه من اهل النار وفي الاخبار ما يدل عليه منها المروي في روضة الكافي عن زرارة عن ابي جعفر ع ان الناس صنعوا ما صنعوا اذ بايعوا ابا بكر لم يمنع امير المؤمنين عليه السلام من ان يدعو لنفسه الا نظرا للناس وتخوفا عليهم ان يرتدوا عن الاسلام فيعبدوا الاوثان ولا يشهدوا ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وكان الاحب اليه ان يقرهم على ما صنعوا من ان يرتدوا عن جميع الاسلام وانما هلك الذين ركبوا ما ركبوا فاما من لم يصنع ذلك ودخل فيه الناس على غير علم ولا عداوة لامير المؤمنين ع فان ذلك لا يكفره ولا يخرجه عن الاسلام ولذلك كتم علي عليه السلام امره وبايع مكرها حيث لم يجد اعوانا وفي تفسير القمي حدثني ابو الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن ضريس الكناسي عن ابي جعفر عليه السلام قلت له فما حال الموحدين المقرين بنبوة رسول الله صلى الله عليه وآله من المسلمين المذنبين الذين يموتون وليس لهم امام ولا يعرفون ولايتكم فقال ع اما هؤلاء فانهم في حفرهم فمن كان له عمل صالح ولم يظهر منه عداوة فانه يخد له خدا الى الجنة التي خلقها الله تع بالمغرب فيدخل عليه الروح في حفرته الى يوم القيمة حتى يلقى الله فيحاسبه بحسناته وسيئاته فاما الى الجنة واما الى النار فهؤلاء من الموقوفين لامر الله قال وكذلك يفعل بالمستضعفين والبله والاطفال واولاد المسلمين الذين لم يبلغوا الحلم الحديث ثم يجب عليهم الفحص عن احوالهم مع احتمال وهناك قسم خامس يسمى بكفر الاستخفاف وهو كفر من صدق النبي ص قلبا ولسانا الا انه لا يسلم احكامه ولا يلتزم شرايعه كلا او بعضا من غير مبالاة استخفافا فاما لشدة العمى وفقد البصيرة في الدين وعدم تأثر قلبه بالايمان لا لسوء فهمه واستعداده بل برأيه او لركونه الى تقليد او عصبية او غلبة هوى او اهمال في نهاية الغفلة والركون كتارك الصلوة استخفافا فانشائها الا استخفافا ولا لشغل دنيوي يشتغل عنها لكثرة حب الدنيا واليه الاشارة بقوله تع يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا

على الله الا الحق حيث قالوا عزير ابن الله والمسيح ابن مريم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين
ذلك قول نبينا م اتخذ الناس رؤسا جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا وقوله
المؤمنين حيث سئل ما بال الزاني لا تسميه كافرا وتارك الصلوة قد تسميه كافرا وما الحجة في ذلك
فقال لان الزاني لا يأتي المرأة الا وهو مستلذ لاتيانه اياها فقصده اليها وكل من ترك الصلوة قاصدا
لها فليس يكون قصده بتركها اللذة فاذا نفيت اللذة وقع الاستخفاف وقع الكفر والكفر
هذا المعنى اهون من الاقسام السابقة يجري عليه احكام المسلمين من عصمة المال وحرمة الدم ونحوهما
ولا يحكم بنجاسته من تصفيه بخلاف مستحل الترك للصلوة وسبب هذا الكفر ضعف الايمان نعمدا
يشبه الكفر بحيث يتزلزل بالشبهة ضعيفة بسبب ان لشدة الركون الى شهوات النفس وهوى متبع و
حب الدنيا فيجري في ادخال ما ليس من الدين في الدين وتغيير بعض الشرايع باستحسان في نظره
القاصر وتقليده مبتدع وترك بعض الفرايض لو ترك دعائم الاسلام فهو داخل في كفر النفاق
لعدم انفكاك مطلق الايمان عن ادراك من تركها ثم لا يجتمع بعد تصديقه النبي صلى الله عليه وآله
فالفرق بينه وبين فساق المؤمنين انهم يرتكبون المعاصي بشهوة النفس وغلبة هوى وحب الدنيا
اكثر من حب الدين وهذا يرتكب لضعف ايمانه واعتقاده ولو ببعض شرايعه المتواترة عنه بوجوبها
الودي للمتعبد بما سنه صاحب الشريعة شيئا ولا يبالي بوافقهم ومن ذلك كفر ابليس حيث ابى واستكبر
عن السجود احتجاجا في مقابل الامر الشرع بانه خير من ادم فكيف يسجد لمن دونه فلعنه الله وقال وكان من
الكافرين **هداية** ضعف الايمان المورث للضلال المؤدي الى الهلاكة كما اشرنا اليه بتغيير بعض الشرايع
وتشريع بعض العبادات والاداب اتكالا على استحسان ظني او اغترارا من اضلال المبتدعين فيحسبون
انهم يحسنون صنعا فنحن نشير الى ما ينبغي اتباعه سببا لتحصيل الايمان في مراتبه الاربعة المتقدمة اما
الايمان التقليدي فيلزم فيه الوقوف الى ما اجمع عليه ارباب العقول القويمة من الاولياء والحكماء بعينها والا
فلا يتبع مع كل ناعق ولا يجعل بنفسه شريعة لكل ناطق ولا يغتر بمن هو بعض خوارق العادات فمن يخالف
طريقة المجمع عليه فيلقون في الضلالة من حيث لا يشعرون فكم ضل القاصرون بذلك الضلال الابعد
وخسروا خسرانا مبينا واما الايمان النظري فالتثبت والاستناد فيه الى الادلة القطعية العقلية
لمن هو اهله بحيث لا يتزلزل من سبق شبهة وتشكيك مشكك واما القسمان الاخيران فالطريق الموصل
اليهما بعد حصول احد القسمين الاولين المواظبة للطاعات والعبادات الشرعية والاعمال الصالحة
لوجه الله ولو باجبار النفس عليها اولا فيظهر بها ثاد وفضل الله حينئذ بالطمع فيما عند الله وكرمه

فيما وعد الله والخوف من مقامه والرغبة في محذورات وعيده وهي توجب خلوص النية وصفو القلب
عند الله وهو يوجب الشوق والالتذاذ بالطاعات واجتناب المعاصي حتى تستوعب جميع الاعضاء و
واستعمالها فيما طلب منها ويسمى هذا بالايمان الاكبر يحصل في القلب نور يبعث على قوة العمل و
كلما عمل قويت النية وصفت العقيدة وكلما قويت ذلك العلم والعمل متواردان فاذا وافى ذلك فتح
الله مسامع قلبه فادرك الحكمة وعرف العبرة وخلصت النية وحصلت المحبة وحضر القلب وصح
القصد في الخيرات وشوقت النفس الى الكلمات القدسية وتخلقت باخلاق روحانيين وتعلق
روحه بالملأ الاعلى وهو مفاد قوله تعالى يتقرب العبد الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه
الذي يسمع به الى قوله ان دعاني اجبته وان سألني اعطيته ومن الاسباب القوية المقربة الذكر في الخلوات
واحياء الاوقات فقد ورد تفكر ساعة خير من عبادة كل سنة ورفع الحجاب بين العبد والرب الى ان يتجلى
انوار شمس الحقيقة على مرآة القلب المعنوي والروح الملكوتي وظهر منه الصفات الازلية التي استعدها
اللطيفة الانسانية وقلنا الحجب بكثرتها وهي سبعون الف حجاب كما في الخبر واكثرها في عالم النفس يشملها
احدهما ما هو بمنزلة الصدأ على المرآة المانع من انعكاس النور فيها وهو الملكات الذميمة والصفات
الرذيلة والظلمات الحيوانية مثل الشهوة والغضب والحرص والبخل والكبر والرياء وامثالها فانها تكدر
النفس وتسودها وتسقطها في دركات الطبيعة النفسية وكان سعيها وتدبيرها في تحصيل ما يلايمها ابدا
وثانيهما ما هو بمنزلة انحراف المرآة عن مقابلة البصر فلا ينعكس عليها النور رأسا وهو الغفلة عن
الحق وترك التوجه عن شطر حضرته وارتفاع الحجابين المانعين عن ظهور نور الله وفضله انما هو
بالاعمال الصالحة والطاعات الشرعية على ما سنه الشارع المقدس وبينه صاحب الشريعة وهو
العالم بمصالح الاعمال وخواصها وتدبير سياسة النفس ولا يصل اليه عقولنا غالبا فالشريعة متكفلة
لبيانها على وجهها وشرائطها ارشدنا الله والرسول الامين والائمة الراشدون صلوات الله عليهم الى
درجات الكمال والعرفان والتخلص عن دركات النيران انما هو باستعمال تلك الشرايع الدينية والمواظبة
عليها وترك مبتدعات ارباب الضلالة المتخلفين عن تقليد اهل العصمة **تتميم** كثيرا ما اشتبه
في جليل النظر البدعة بالسنة وبالعكس في العبادات والطاعات وارباب السلوك لاهل الرياضات
وتحقيق الحال فيما هو مناط التميز بينهما ان المطلب الديني منه ما تعبدي وهو المطلوب بنفسه دائما من
العبادات كالحج والصلوة والصوم وتوصلي وهو ما لم يقصده الشرع لذاته ولا غيره بل كان المقصود
منه مجرد الوصول الى التعبد مثل طي المسافة للحج والنوم اول الليل مثلا للحصول التيقظ لصلوة

الليل ونحو ذلك سواء كان المقصود منه التوصّل الى عبادة مطلوبة او صفة حسنة كالخوض في المعارك
لتحصيل الشجاعة وتحمل الاعمال المستهجنة لاهل الثروة المباشرة لذوي الشئون لرفع الكبر ونحو
ذلك فالتعبّد ايضا قسمان تعييني وهو ما كان المطلوب شخصيا اي على هيئة معيّنة وقدر معلوم ووقت
مشخص كالامثلة المذكورة وتخييري وهو ما كان متعلق الطلب الماهية دون الخصوصيات النوعية كمطلق
الذكر والمناجاة والصدقات وكان تعيينه فيما لم تعيّنه الشارع من المشخصات النوعية او الفردية او
المقارنات الخارجية باختيار المكلف كتعيين وقت مطلق الذكر وجنس الصدقة وقدرها ونحو ذلك
فهذه اقسام ثلثة اما التعبّد المحض فتشريع المكلف عبادة مستقلة او على هيئة خاصة او كيفية مخصوصة
غير ما تعيّن في الشرع بدعة كتشريع صلوة خمس ركعات او ثلثة غير صلوة المغرب ونحو ذلك لكونه
خلاف ما سنّه الشارع او تشريع نفس الهيئة كما نقل عن الحسين بن منصور في تشريع الحج في بيته او
في الصحراء اما التعبّد التخييري فتعيين نفس الماهية التي في ضمن المشخصات التخييرية فهو ايضا
بدعة واما اختيار خصوصية غير ما ورد فيه فلا بدعة ولو بتوظيفها على النفس كالتعهد على
المداومة على مقدار خاص من الذكر في اليوم والليلة ومقدار خاص من الصدقة في كل يوم او لعبادة
في مكان مخصوص وامثال ذلك فاختيار تلك الكيفيات والمقارنات مما لم يخالف الشرع ليس
ببدعة وان لم يكن راجحة على الاطلاق بل المصالح نفسانية مشخصة للقائل بها لعدم كونها مخالفة
لما سنّه الشارع وتخيّره فيها نعم لا يتخذان شرطا في توظيفها على النفس على الدوام وان لم يكن بحيث
يوهم في الانظار كونه متعبّدا بها في الشريعة ومطلوبة دينية على الاطلاق لظهور كونه حرجا على خلاف
تشريع الشارع فلا يجوز لاحد ان يفتري على وجه القدس واما التوصّلي فلعدم تعلق الطلب الموصل الى
المطلوب الذاتي وعدم غرض شرعي فيه بل هو مجرد الوصول اليه فاختيار الطريق اي وجه حصل ما لم
يكن محرما ليس ببدعة نعم يتعين الطريق على صورة المشروعية الشرعية والمطلوبية الذاتية سيما اذا
كان اهل الرياضة ولا بدعة للصوفية في طريق الصوفية من الصحيحة والفاسدة فان منها لم مدخل في اذكارهم
من خصوصية الذكر او مقدارها في اليوم والليلة والاربعينات على ما ذكروا من شرائطها كالذكر
الخفي القلبي فان حكمته يرجع الى عموم بلغه الثواب فان كان المخبر عنه من العلماء المتشرعين او الصلحاء
المتقين اسندا الا الى اهل العصمة او فيه خبر من اهل الخاصة ولو كان ضعيفا فلا يرد بل لمن بلغه كتوابهم
ويلحق بالخبر اخبار الثقة المتشرع عن التجربة الصادقة اذا لم يكن منافيا للآداب الشرعية من العمومات
الكتابية والاخبار المعتبرة او القواعد الفقهية وان لم يكن كذلك بان كان منافيا بصورة عبادة اصلية

لم يكن مروية بطريق الخاصة عن الحجج ع ومشتهرا بين اصحابنا الامامية بحيث لم يصل عليه بلوغ الثواب
او كان مخالفا للقواعد الشرعية او الظواهر المعتبرة او توصليا الى ما يعلم وجه التوصل بخصوصه الى مطلوب
شرعي ومؤسسا بصورة القانون الكلي والدستور العام سيما في انظار العوام الجاهلين بمدارج الخير
بحيث يصدق عليه ادخال ما ليس من الدين في الدين فهو زخرف من القول وصنعوه افتراء ولو شاء
ربك ما فعلوه ولكنه تركهم فذرهم وما يفترون وهو طريق مظلم كالليل الدامس وهو سبيل
الفجار وطريق النار فاجتنبوه لعلكم تفلحون ومن ذلك ما اخترعوه لسلوك طريق الآخرة والوصول
الى مدارج القرب الى الله تع من كيفية مجالسهم وملابسهم ومطاعمهم ومشاربهم مما ليس فيها في اخبار
اهل العصمة اثر ولا هو مما لا غبار عليه من المقدمات او وسيلة الى امتثال مطلب شرعي واعتماد بعض
الصوفية في الاستدلال على صحة بعض ما عدوه من الاذكار الخفية بهيئة مخصوصة بدخوله في عموم
استحباب الذكر وبعموم التسامح في ادلة السنن من نسبتهم الى مشايخهم سلسلة الى ان ينتهي الى المعصوم
مردود بان بعض الهيئات والحركات المشروعة منها لا يدخل له في حقيقة الذكر المندوب عموما ولا من شمله
والتسامح صح وجاز اذا لم يكن الانتساب مظنون الكذب ومن ما كانت اماراته الكذب والوضع فيها مظنونة
مخترعة من مشايخهم الغير المعلوم تشيعهم بل معروفين بالكذب فسنا العقيدة الاسلامية فجعلوا
موضوعاتهم شهيرة بين اوساط الناس لا افاضل اعتقادهم الذين لا يؤمنون فهؤلاء الذين لا يستقر
في دينهم سلكوا آثارهم ومشوا على اقدامهم من غير استناد الى امارة شرعية ولا حجة معتبرة كما هو معروف
من اسلافهم في زمن الائمة عليهم السلام فطعنهم ولعنهم وحذروا شيعتهم عن مجالستهم ومخالطتهم نعم لو كان
بعض تلك الكيفيات لم يظهر منشاه من الشرع بابلاغ من كان موثوقا به من العرفاء المتشرعين الصالحين
مرادا بها القلوب سيما اذا كان الفقهاء المعتمدين مرسلا اياه عن المعصوم عليه السلام او غير حجة بنفسه في

تكميل الايمان وحجة الله تع والرغبة الى ما عنده
من الفضل والاحسان لا بمجرد جواز
العمل به والركون الى
قوله وفعله
والحمد لله
اولا
وآخرا

[illegible]

اعوذ بالله من الشیطان

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی وفقنا لطبع هذه النسخة الشریفة ونسئل الله التوفیق لطبع امثال هذه الکتب التی قد احیی الدین والشریعة بصحیحها والمقصد بابقائها

الکتب المعقول وامثاله

شرح الهدایة الاثیریة لصدر المتألهین مع الحواشی والرسائل المتعددة الملحقة بمتنه ومن الشیخ الرئیس وغیرها بقریب الف وثلثین رسالة

مشاعر وعرشیة مع شرح العرشیة لملا اسمعیل الاصفهانی وما فیه کلام الشیخ احمد الاحسائی مع رسالة اخری ملحقة به

اسرار الآیات لصدر المتألهین تفسیر سورة الواقعة منفرداً له تفسیر آیة النور منفرداً له تفسیر بعض السور والآیات له

تمهید القواعد فی تحقیق مسئلة الوجود وبیانه لصائن الدین علی الاصفهانی مع نموذج صدر الدین القونوی مع اثنی عشر رسالة اخری

رسائل نفیسة لسید الدین القونوی بسبع الشداد مع رسالة اعضائه کلها للسید الداماد طاب ثراه معاً

منظومتین فی المنطق والحکمة للحاج ملا هادی سبزواری شرح باب حادی عشر مع رسائل الملحقة به فی کمال التصحیح والتنقیح

الکتب الاصول والفقه

شرح الفیة ونفلیة للشهید قدس سرهما غنائم الایام مع رسائل متعددة لسید الفقهاء المیرزا القمی طاب ثراه

تعلیقة شریفة علی الفرائد للشیخ مرتضی لحجة الاسلام آخوند ملا محمد کاظم الهروی دام اقباله

تعلیقة شریفة علی المکاسب للشیخ المتعلقة بمبحث البیع لحجة الاسلام نجاة العباد الشیخ محمد حسن المحشی بحواشی له

کشف القناع فی اجماع المنقول للشیخ اسد الله الکاظمینی تعلیقة شریفة علی الفرائد فی مبحث البرائة والاستصحاب للشیخ هادی الطهرانی

رسائل الحق المبین فی بیان طریقة المجتهدین والاخباریین للشیخ جعفر کاشف الغطاء مع رسالة اخری فی بیان الطرفین

الاخباریین والمجتهدین فی ستة وثمانین مسئلة للسید فرج الله الدسفولی مع رسالة فی الحبوة للشهید الثانی معاً فی مجلد

رسالة مناسک حج المحشی بحواشی المتعدد مع زیارات الرسول والائمة البقیع علیهم السلام ملحقة بها معاً

رسالة فی الخیارات المتعلقة بمتن اللمعة للشیخ علی نجل الشیخ جعفر رسالة مسئلة المحشی بحواشی المتعدد من الاعلام

سفینة الاحکام فیما یتعلق بالاجتهاد والتقلید للسید المجتهد الحاج میرزا ابوطالب الزنجانی دام اقباله

تبصرة الاحکام للعلامة الحلی طاب ثراه مجمع المسائل المحشی بالحواشی العدیدة فی نهایة التصحیح وجودة الطبع

رسالة بیان للشهید الاول مع کتاب الشهاب فی الحکم والآداب فی الفصاحة النبوی ملحقة به کتاب المختلف للعلامة الحلی انشاء الله تعالی

الکتب الهیئة وغیرها

شرح چغمینی المحشی بحواشی من الافاضل مع رسالة اخری متعلقة به خلاصة الحساب مع رسالة عدیدة ملحقة بها

شرح الصحیفة للسید نعمة الله مع تعلیقة لمیرداماد وملا محسن فیض علی الصحیفة مع شرح دعاء الهلال الصحیفة المسمی بحدیقة الهلالیة للشیخ بهائی

رسائل جبل المتین مع کتاب مشرق الشمسین ومع رسالة فی تحقیق ومع عروة الوثقی للشیخ البهائی علیه الرحمة معاً فی مجلد

مفتاح الفلاح للشیخ البهائی صحیفة السجادیة مع صحیفة المجلیة المنسوبة الی سید الساجدین مع حدیث الکساء معاً

رسالة کشف الریبة فی احکام الغیبة للشهید الاول مع رسالة محاسبة النفس لابن طاوس ومع محاسبة النفس للکفعمی معاً فی مجلد

کتاب اللهوف للسید ابن طاوس فی المصیبة شرح نهج البلاغة بالفارسیة لمیرزا محمد باقر اللاهیجی فی نهایة التوضیح والتنقیح

منظومة مسماة بعقود الجمان فی المعانی والبیان لملا جلال السیوطی مع منظومة اخری فی المعانی ومع منظومة فی علم القرائة للشاطبی

نحو اللغة العربیة والفارسیة للنا مجموعها فی
زبان من الحسنی ملحوظاً الفارسیة
فی المصیبة
منظومة محمود وابا زبان الفارسیة
انیس الادباء فی النصایح بالفارسیة
نثراً
کلشن راز مع مناجاة للشمس
التبریزی ومع کنز الرموز
السیدی
تحفة مخاسبة التجار فی تسهیل الحساب
للتجار الایرانی بارقام فارسیة
وعندنا کتب اخری مطبوعة
ایران واسلامبول ومصر
وهند من المعقول والمنقول
وغیرها فمن شاء فلیطلب منا
فی الطهران سرای حاجب الدولة
ونرسله مع البرید وغیره
وانا الاقل الحاج الشیخ
احمد
الشیرازی اصلح الله حاله ذنوبه
تلبیة محمد
وآله

زبدة الهیئة لخواجه نصیر الدین الطوسی
مع رسائل اخری ملحقة بها







